الجمهورية العربية المتحدة
المجلس الأعلى للشئون الإسلامية
لجنة إحياء التراث الإسلامي

غاية المرام في علم الكلام

لسيف الدين الآمدي

٥٥١ ٦٣١ هجرية

تحقيق
حسن محمود عبد اللطيف

يشرف على إصدارها
محمد توفيق عويضة

القاهرة
١٣٩١ – ١٩٧١

الكتاب
الرابع والعشرون

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير

بقلم الأستاذ

محمد أبو الفضل إبراهيم - رئيس لجنة إحياء التراث الإسلامي

من أشرف العلوم التى عاشت فى كنف الإسلام وترعرعتْ تحت ظلاله ، علم الكلام ؛ وسمّى بذلك ، باعتبار أنَّ أشهر مسألة وقع فيها الاختلاف هى مسألة الجدل حول كلام الله . أو علم التوحيد باعتبار أنَّ أهم مقاصده هو توحيد الله فى ذاته وصفاته وأفعاله . ويعرّفه ابن خلدون ؛ بأنه علم يتضمّن الحِجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلّة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة . وهذا هو المطلب الأكبر ، والغاية العظمى من رسالة محمد عليه الصلاة والسلام .

جاء الرسول عليه السلام فدعا إلى الله وحده ، وأتى بشريعة سمحة ، تسير مع الفطرة السليمة ، وتبتعد عن التعقيد ، وتحارب الجمود والتقليد ، ويتآخى فيها العقل والدين . وجاء معه القرآن الكريم فنهج منهجا لم يكن معروفا من قبل ؛ ولكنه لقى فى أول أمره من أهل مكة صدًّا وإعراضا ، وصادف عنتا وتكذيبا ؛ فجنح إلى الاستدلال ، وحاكمهم إلى الفكر والعقل والنظر ، وأخذهم بالمجادلة بالحسنى ، ودعاهم إلى الاعتبار بالأمم السابقة ، ثم تركهم بعد ذلك أحراراً (لا إكراه فى الدِّين قد تبيَّن الرُّشْدُ من الغَىّ فمنْ يُؤمن بالله فقد استَمْسَكَ بالعروة الوثقى) . (إنَّ فى خلق السموات والأرض وَاخْتلاف الليْل وَالنَّهار لآيات لأُولى الألْبَاب) . (وفى أنفسِكم أفَلَا تُبْصرون) . (إنَّ فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون) . (ولا تستوى الحسنةُ ولا السيئة ادْفَعْ بالتى هى أحسنُ فإذَا الَّذى بينك وبيَنَهُ عداوةٌ كأنَّه وَلِيٌّ حَمِيمٌ) .

وكان المسلمون ـ والرسول عليه السلام بين ظهرانيهمْ ـ فى غير حاجة إلى التعمق فى فهم القرآن، أو الاجتهاد فيما يعرض لهم من أمور، فيستفتونه فى كلّ أحوالهم، وما يجدّ لهم فى حياتهم، وما يَدُور فى أفكارهم، وما تجيش به عقولهم وحلُومهم، فيهديهم إلى سَواءِ السبيل ويقف بهم على المحجة الواضحة والجادّة المستقيمة .

ولمّا لحق عليه السلام بربه، وقضى الخليفتان من بعده، حدث ما حدث فى عهد عثمان، وانتهى الأمر إلى قتله بغير حق، واهتزّ منصب الخلافة . ثم كان ما كان فى عهد على ابن أبى طالب الخليفة الرابع، وانتهى الأمر بقتله أيضا، فاضطرب الحبل، وانقسم الناس، وظهرت فرق الشِّيعة والخوارج، وكثرت الأحزاب السياسية وشاعت الفُرقة بين المسلمين .

ولكن ذلك لم يقف فى سبيل الدعوة الإسلامية، ولم يَحُلْ دون الجهاد والغزو، ولم يمضِ سوى قرن من الزمان حتى دخل الناس فى دين الله أفواجا، من الفرس والروم والسوريين والمصريين والإفريقيين، وتكوّن مجتمع إسلامى زاخر بألوان الثقافات؛ وكلهم يحمل عقيدة التوحيد، ويدين بدين الإسلام؛ ولكن كان لا بد لهذا المجتمع أن يلتقى بموروث من الثقافة ورواسب من الديانات الأخرَى . ثم كان القرن الثانى فترجمت كتب الأمم السابقة، وفيها كتب الفلسفة والمنطق والرياضيات، واختلطت بما كان معروفا من الثقافة عند المسلمين . وظهرت موجة من الاضطراب الفكرىّ والاصطراع بين الآراء والمذاهب .

فكان لا بد من مواجهة هذه المواريث الفكرية والتيارات المذهبية، والآراء السياسية؛ ولابد من حماية العقيدة الإسلامية ومحاربة الفرق الضالّة والمذاهب الإلحادية؛ فكان علم الكلام هو صخرة النجاة وسلم السلام والأمان، فاتّسع نطاق هذا العلم وتنوعت موضوعاته، وتعددت طرقه ومناهجه؛ على مرّ الزمن واختلاف الدول . وفى ضوء هذه المذاهب شاع الجدل والنقاش، وأقيمت المناظرات، واشترك فى ذلك العلماء والخلفاء، والخاصة والعامة واختلط العلم بالسياسة، ووقع بين الناس الحق والباطل، وظهرت الفرق الناجية، والفرق الضالة المضلّة .

وكان يواكب هذه الموجة الفكرية على اختلاف العصور فريق من العلماء؛ من ذوى البحث والنظر، ومن جهابذة الفكر والعقل؛ منهم الحسن البصرى، وواصل بن عطاء والنظام والجاحظ، وأتى من بعدهم الباقلانى وأبو الحسن الأشعرى والإسفراييني والرازى والغزالى وإمام الحرمين وابن تيمية وغيرهم ممن جاء بعدهم ... اشتركوا جميعا فى الجدال، ودخلوا حلبة المناظرة، ومنهم من أنشأ المقالات وأثار المسائل، ومنهم من جنح إلى التأليف والتصنيف، وسجلوا آراءهم وآراء معارضيهم؛ وتكوّن من هذا وذاك ثروة فكرية عريضة وتراث إسلامىّ واسع يعتبر من أنفس ما فى التراث العربى وأغلاه .

ولكن هذه الثروة الفكرية أصابها ما أصاب التراث العربى كله من عوادى الزمن واختلاف الأيام، وما بقى منه أصبح موزعا بين الشرق والغرب؛ ولم ينشر منه إلا القليل .

ومن الكتب النادرة التى سلمت من الضياع كتاب «غاية المرام فى علم الكلام» للمفكر المسلم أبى الحسن علىّ بن أبى علىّ الآمدى، أحد أعيان الأشاعرة، وناظورة العلماء فى عصره؛ ضمنه شرح العقائد الإسلامية من وجهة أهل السنة والجماعة؛ كما تعرّض لأقوال مخالفيهم . واستطرد إلى ذكر جميع المذاهب الكلامية وآراء أصحاب الفرق المختلفة؛ قال فى صدر كتابه: «أودعته أبكار الأفكار، وضمنته غوامض الأسرار؛ منبها على مواضع زلل المحققين، رافعا الأستار عن عورات المبطلين، كاشفا لظلمات تهويلات الملحدين ..... على وجه لا يخرجه زيادة التطويل إلى الملل، ولا فرط الاختصار إلى النقص والخلل» .
والنسخة التى عثر عليها الأستاذ حسن محمود عبد اللطيف من هذا الكتاب هى نسخة وحيدة لم يعثر على سواها، على كثرة ما بحث ونقّب، وهذه النسخة من نفائس المخطوطات بمكتبة شهيد على بإستانبول؛ مما صوره معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية .

وقد بذل الأستاذ المحقق جهده فى ضبط النص وتحريره وشرح مصطلحاته؛ وعلق عليه بحواش، قارن فيها بين أفكار المؤلف وأفكار غيره من مفكرى الإسلام على اختلاف

مذاهبهم وتنوع طرائقهم ... هذا بجانب ما التزم به من اتّباع المنهج العلمى الأَصيل فى التحقيق والتعليق .

وقد وافقت لجنة إحياء التراث بالمجلس الأَعلى للشئون الإسلامية على نشره ، لتسدّ به ناحية هامة فيما تنشره من كتب التراث الإسلامى فى مختلف فروعه . وحرصا منها على أن يأخذ هذا الكتاب الناجح مكانه الصحيح فى المكتبة العربية . وبالله التوفيق .

محمد أبو الفضل إبراهيم

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المحقق

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على خاتم المرسلين ، وعلى آله وصحبه ، ومن تبع هداهم إلى يوم الدين ، وبعد :

فإن فى نشر كتب التراث العربى والإسلامى تأكيدا وترشيدا للنهضة الثقافية والحضارية التى أخذنا بأسبابها منذ القرن الماضى ، والتى تقطع الآن مرحلة من أهم مراحلها تبرز فيها قيمة الاعتماد على ما لدينا من تراث أصيل ، والإفادة بما لدى الآخرين من فكر بناء رشيد .

كما أن فيه كسبا يضاف إلى رصيدنا العلمى ، بما يقدم للباحثين والعلماء من مادة جديدة ، يمكن أن تكشف عن حقائق مجهولة ، وحلقات مفقودة ، من تاريخنا الفكرى الذى يمثل جانبا له خطره من التراث الإنسانى العام .

ولعل الدراسات الكلامية من أكثر جوانب التراث الإسلامى أصالة وخطرا ؛ إذ هى قاعدته الأساسية ، وفلسفته الفكرية ، وأصوله العقدية التى عنها تنبثق أكثر القيم والعادات الأخلاقية ، والنظم الاجتماعية والقانونية ، بل الاتجاهات الفنية والأدبية . ولكنها — مع ذلك — لم تحظ بعد بالعناية التى تستحقها ، ولم يتوفر عليها العدد الكافى من الباحثين الذين يقومون على تجديدها وخدمتها ؛ بنشر أصولها المخطوطة وتحقيقها ، وبعرض نظرياتها الهامة وتحليلها ، ثم بالتأريخ لها وبنقدها وتقويمها أيضاً على ضوء من أصول الإسلام نفسه والتقدم العلمى المعاصر .

ولقد هيأ الله لى أن أتصل بهذه الدراسات ، وأن أتوفر بصفة خاصة على أحد أعلامها البارزين وهو العلامة سيف الدين الآمدى المفكر الأشعرى الذى توفى سنة ٦٣١ ﻫ ، والذى عاش أكثر أيامه فى ظلال دولة صلاح الدين وخلفائه من أمراء الأيوبيين ، وتنقل بين مصر والشام حيث درس فى مدارسهما ، وحاضر فى مجامعها وناظر ، وأصدر العديد من المؤلفات التى تعتبر ذات أهمية كبيرة فى مجالات متعددة من الثقافة الإسلامية ، ولم يمت إلا بعد أن صار أكبر متكلم فى عصره ، كما يشهد بذلك أحد تلاميذه وهو العز بن عبد السلام وأحد خصومه وهو ابن تيمية . ولا تزال دراستى لهذا المفكر الكبير مستمرة ، والكتاب الذى يتفضل المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بنشره اليوم هو إحدى

ثمرات هذه الدراسة ، وقد قمت بتحقيقه باعتباره جزءاً من رسالتى للحصول على درجة «الماجستير» فى الفلسفة الإسلامية من كلية دار العلوم بجامعة القاهرة ، وكان الجزء الآخر دراسة عن الآمدى نفسه وآرائه الكلامية .

ويجمل بى أن أقدم لهذا الكتاب بكلمة عن المؤلف ، ثم عن مؤلفاته ومكان هذا الكتاب منها ، وأخيرا عن الأسلوب الذى اتبعته فى تحقيقه .

أولا — المؤلف

اسمه ولقبه :

على بن أبى على بن محمد بن سالم طبقاً لما ذكره أكثر من ترجموا له(١) ، ولما دون على كتبه التى نسخت فى حياته ، ويلقب بسيف الدين أو السيف اختصاراً ، وبالآمدى نسبة إلى موطنه الأصلى ، وبالشافعى ، أو الحنبلى ثم الشافعى نسبة إلى مذهبه الفقهى ، ويلقب أيضاً بالثعلبى وهو لدى البعض التغلبى ، والأولى أرجح نظراً لاتفاق أكثر المؤرخين عليها وخاصة أصحاب طبقات الشافعية وعلى رأسهم السبكى فى طبقاته(٢) ، ويكنى « أبا الحسن » وكناه بعضهم(٣) « أبا القاسم » .

مولده وموطنه :

ولد الآمدى سنة ٥٥١ هـ(٤) فى آمد وهى مدينة قديمة كان لها شأن فى الحروب بين الفرس والروم ، ثم بين الروم والعرب ، وفى حروب التتر والصليبيين ، وهى تقع فى أعالى منطقة الجزيرة شمالى العراق ويحيط بها نهر دجلة كما يصف ياقوت(٥) ، وتعرف مع ما يحيط بها بمنطقة ديار بكر ، وكانت آمد عند مولده تحت إمرة أحد رجال الأسرة الأرتقية ، وهى من فروع السلاجقة ، وقد ظلت تحكمها حتى قضى عليها الملك الكامل سنة ٦٣١ ، قبيل وفاة الآمدى(٦) .

نبذة عن حياته :

تلقى الآمدى دراساته الأولى فى بلده حيث حفظ القرآن وتعلم شيئا من الفقه على مذهب الإمام أحمد وشيئاً من القراءات والعربية كغيره من أبناء عصره ، ولما أراد استكمال دراسته نزل إلى بغداد

(١) انظر مثلا الوفيات ٤٥٥/٢ وطبقات الأطباء ١٧٤/٢ .
(٢) انظر اللباب لابن الأثير وطبقات السبكى ٨٥/٤ ومختصره المعروف بالطبقات الوسطى . مصور بمعهد المخطوطات ص ٦٩٧ .
(٣) هو أبو المظفر فى مرآة الزمان القسم الثانى من الجزء الثامن ص ٦٩١ .
(٤) انظر مثلا تاريخ أبى الفدا ٤٠٦/٤ وحسن المحاضرة للسيوطى ٢٣٣/١ .
(٥) معجم البلدان ٥٦١/١ .
(٦) انظر النجوم الزاهرة ٢٣٣/٦ .

وهو فتى يافع ، وكانت مقر الخلافة العباسية ، وقد غدت أشبه بسلطة اسمية منها بالفعلية ، وإن بقى لها جانب من نفوذها المعنوى ومجدها العلمى(١) ، وفيها استكمل دراسة القراءات على أحد شيوخها ، وقرأ الهداية فى الفقه الحنبلى على أحد شيوخ المذهب ببغداد وهو ابن المنى — أبو الفتح نصر بن فتيان — المتوفى سنة ٥٨٣(٢) ، ويقال إنه « أخذ عنه وأجاد عليه الجدل والمناظرة(٣) » كما اشتغل فى الحديث على ابن شاتيل أحد أعلام المحدثين ببغداد وروى عنه كتاب القاسم بن سلام فى (غريب الحديث)(٤) .

وبعد فترة من إقامته ببغداد توثقت صلته بشيخ الشافعية فيها وهو جمال الدين أبو القاسم يحيى ابن الفضل المعروف بابن فضلان ، وكان حجة فى الفقه الشافعى وفى علوم الجدل والمناظرة وأصول الفقه والكلام والمنطق ، مع ظرف ولطافة حس ونزوع إلى الأدب(٥) ، ويعتبر ابن فضلان أبرز من نعرفهم من شيوخه وأقواهم تأثيراً فيه ؛ فقد تفقه به فى المذهب الشافعى وترك المذهب الحنبلى ، وأتقن عليه الجدل وبرع فى النظر والحكمة كما يقول بعض مؤرخيه(٦) ، وهذه الجوانب التى عرف بها ابن فضلان هى التى ازدهرت فى شخصية الآمدى وغلبت عليه إلى آخر حياته من فقه وأصول وكلام ومنطق ومناظرة .

وعندما أراد الآمدى أن يستكمل ثقافته العقلية اتصل بأحد النصارى المشتغلين بالفلسفة فى ديرهم ببغداد وتلقى عليه دروساً فيها ، فثار عليه الفقهاء وقاطعوه ووقعوا فى عقيدته(٧) وكان الجو مسمما ضد الفلسفة ؛ ففى ذلك الوقت — أو بعده بقليل — أصدر « السهروردى صاحب العوارف » فى بغداد كتابه « رشف النصائح الإيمانية وكشف القبائح اليونانية(٨) » مما حمل الآمدى على مغادرة بغداد متجها إلى الشام خائضا غمرات المحنة الأولى فى سلسلة الأزمات التى أصابته بسبب اشتغاله بالدراسات العقلية .

وفى الشام ، التى كانت تحت حكم صلاح الدين ، واصل دراساته الفلسفية فى دمشق(٩) ، وفى حلب حيث التقى بالسهروردى قبل مقتله لقاء دل على اختلاف فى المشرب والاتجاه الفكرى(١٠) ، ولعله زار حماة أيضاً .

(١) انظر البداية والنهاية ٢١٢/١٢ ، ٢٣١ .
(٢) انظر البداية والنهاية ٣٢٩/١٢ .
(٣) انظر أسماء الحكماء وتراجمهم للقفطى — مخطوط بدار الكتب لوحة ١٧٠ .
(٤) لسان الميزان ١٣٤/٣ .
(٥) البداية والنهاية ٢١/١٣ .
(٦) انظر طبقات ابن شهبة — مخطوط بدار الكتب بالقاهرة — ل ٤٧ب .
(٧) اخبار الحكماء ٢٤٠ .
(٨) أنظر : غاية المرام . رسالة ماجستير بمكتبة كلية دار العلوم بالقاهرة — الباب الأول ، الفصل الأول .
(٩) انظر الوفيات ٤٥٥/٢ وبروكلمان ٣٩٣/٢ . (١٠) انظر النجوم الزاهرة ١٤/٦ .

وفى حوالى سنة ٥٩٢ ﻫ انتقل الآمدى إلى مصر ، وكانت تحت حكم العزيز بن صلاح الدين الذى ألف له الآمدى رسالة موجزة فى العقائد ، لم نعثر عليها بعد ، سماها « اللواء العزيز تذكرة الملك العزيز » ، حيث قضى نحوا من عشرين عاما حافلة بالنشاط العلمى ، ونزل أول الأمر بمدرسة منازل العز بالفسطاط ، وعمل معيدا بالمدرسة الناصرية التى أقامها صلاح الدين للمذهب الأشعرى بجوار قبر الإمام الشافعى ، حتى آنس من نفسه النضج والكفاية فتصدر بمسجد الظافر — وهو المعروف اليوم بجامع الفاكهانى بالغورية — وناظر بمصر وحاضر ، وأظهر تصانيفه فى علم الكلام وفى أصول الفقه وعلوم الأوائل ، وكثر المشتغلون عليه من الراغبين فى هذه العلوم(١) .

ويبدو أن ما ناله الآمدى من نجاح وشهرة أثار عليه حسد المنافسين من الفقهاء فاتهموه فى عقيدته وكتبوا « محضرا » للسلطان يبيح له دمه ، وجمعوا عليه بعض التوقيعات حتى انتهى الأمر إلى أحد العلماء المنصفين فوضع إلى جوار توقيعه البيت المعروف :

حسدوا الفتى إذ لم ينالوا سعيه   فالقوم أعداء له وخصوم(٢)

ففشلت المؤامرة قبل أن تبلغ هدفها ، ولكن الآمدى اضطر للخروج من القاهرة متخفيا والعودة إلى الشام مختتما مرحلة من أخصب مراحل حياته الفكرية أنجز فيها جملة من أهم كتبه نذكر منها « دقائق الحقائق » فى المنطق ، و « أبكار الأفكار » فى علم الكلام .

وظهر الآمدى بعد ذلك فى حماة حيث استضافه أميرها العالم المنصور بن تقى الدين وأكرم وفادته وولاه التدريس فى المدرسة المنصورية ، وقضى الآمدى فى جواره فترة من أكثر فترات حياته استقراراً وطمأنينة ، وأصدر عدة مؤلفات يغلب عليها الطابع الفلسفى ، منها « المبين فى معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين » و « كشف التمويهات فى شرح الاشارات » .

ثم انتقل الآمدى بعد وفاة المنصور إلى دمشق بدعوة من سلطانها « المعظم » وكان يقدر الآمدى وإن لم يمل إليه قلبه ؛ وذلك لاتجاهه السلفى واشتغال الآمدى بالفلسفة ، ولكنه أنزله المكانة اللائقة به فى بيئة دمشق العلمية ، وولاه شئون المدرسة العزيزية فقام بها عشر سنين أو تزيد ، وكان قد بلغ أوج كفايته ؛ فتخرج به عدد من العلماء البارزين نذكر منهم العز بن عبد السلام سلطان العلماء فى مصر والشام ، وابن أبى أصيبعة ،وأبا شامة المؤرخين المشهورين ، وزاد اهتمامه بعلم أصول الفقه فأصدر فيه كتابين لهما أهمية كبرى فى تاريخ هذا العلم هما « الإحكام فى أصول الأحكام » و « منتهى السول فى علم الأصول » . وحافظ على عادته فى عقد مجالس المناظرة واختار لها جامع بنى أمية بدمشق فى كل ثلاثاء وجمعة وكان يحضرها — كما يقول مؤرخوه — أكابر العلماء للاستفادة(٣) .

---

(١) أخبار الحكماء ٢٤٠ ولسان الميزان ١٤٣/٣ .   (٢) انظر وفيات الأعيان ٤٥٥/٢ .

(٣) انظر طبقات ابن الملقن — خ بدار الكتب المصرية — ل ١٧٥ ، وطبقات الشافعية للسبكى ١٣٠/٥ ، وعيون الأنباء ١٧٤/٢ .

وفاته :

وبعد كفاح طويل فى خدمة العلم والدين منى الرجل بآخر محنه وأشدها ، بسبب نزعته العقلية ، ولظروف أخرى سياسية ، فحرم من منصبه العلمى ، وقضى الشهور الأخيرة من حياته لا يغادر بيته ، وإن لم يتوقف فى خلال ذلك عن الاشتغال بالعلم كما يروى أحد خصومه وهو الذهبى(١) ، ولم يلبث أن أسلم الروح فى رابع صفر من سنة ٦٣١ ﻫ ، ودفن فى قاسيون ، ولكن كتبه وأفكاره انطلقت فى الآفاق كما يقول القفطى : « مات وتصانيفه فى الآفاق مرغوب فيها »(٢) .

صفاته وأخلاقه :

كان للظروف التى عاشها الآمدى والأزمات التى تعرض لها أثر فيما أشيع عنه من أقاويل ومانسب إليه من تهم ، وخاصة تلك المحنة الأخيرة التى دعت اثنين من قادة الحياة الفكرية فى دمشق وهما ابن عربى شيخ الصوفية وابن الصلاح شيخ المحدثين — أن يعقبا على عزل الآمدى عن«العزيزية»بأن أخذها منه أفضل من استرداد عكا من أيدى الصليبيين(٣) ،وقد تناقل بعض معاصريه ومن جاء بعدهم بعضا من تلك التهم ، وقدر لى أن أناقشها مناقشة موضوعية فى غير هذا المقام(٤) ، وأكتفى هنا بكلمة العز بن عبد السلام عن الآمدى : « لو ورد على الإسلام متزندق مشكك لما تعين لمناظرته غيره ؛ لاجتماع أهلية ذلك فيه(٥)» . وبكلمة ابن تيمة شيخ المدرسة السلفية—بعد أن أورد كلمة ابن الصلاح السابقة — : « . . . إن الآمدى لم يكن فى وقته أكثر تبحراً فى العلوم الكلامية والفلسفية منه ، وكان من أحسنهم إسلاما وأمثلهم اعتقاداً »(٦) .

وقد قدم المؤرخون صورة رائعة للآمدى إنسانا ومفكرا ؛ فهم يجمعون على ذكائه المفرط حتى ليعده بعضهم « أذكى أهل زمانه »(٧) ويصفه آخرون بأنه « أحد أذكياء العالم(٨) » . ويتفقون على إمامته فى العلوم العقلية فيقرر الذهبى — وهو أحد خصومه — أنه « لم يكن له نظير فى الأصول والكلام والمنطق(٩) » . وكان «بهى الصورة فصيح الكلام . . . إذا نزل وألقى الدرس والفقهاء عنده يتعجب الناس من حسن كلامه فى المناظرة والبحث(١٠) » حتى ليقول ابن عبد السلام « ما سمعت أحداً يلقى الدرس أحسن منه »(١١) . وكان — على ما كابده من فتن — رضى النفس سليم الصدر رقيق

---

(١) العبر فى خبر من غبر ١٢٤ ، ١٢٥ .   (٢) أخبار الحكماء ٢٤٠ .

(٣) انظر نقض المنطق ص ١٥٦ .

(٤) انظر « غاية المرام فى علم الكلام — تحقيق ودراسة » رسالة ماجستير بمكتبة كلية دار العلوم — الفصل الثانى من الباب الأول .

(٥) طبقات السبكى ١٣٠/٥ .   (٦) نقض المنطق ١٥٦ .

(٧) عيون الأنباء ١٧٤/٢ .   (٨) انظر مثلا السبكى فى طبقاته ١٢٩/٥ .

(٩) العبر ١٢٥/٥ .   (١٠) عيون الانباء ١٧٤/٢ .

(١١) طبقات الشافية للسبكى ١٣٠/٥ ، ولابن الملقن ل ١٧٥ب ، ١٧٦ ا .

القلب فيصفه أحد معاصريه بأنه « كان سريع الدمعة رقيق القلب سليم الصدر . . . » ويورد من وقائع حياته ما يدل على ذلك(١) . وكان معتدا بنفسه كما تشى بذلك كتبه ولكنه منصف متثبت لا يفتأ يردد : « هذا ما عندى ولعل عند غيرى غيره »(٢) .

حياته الخاصة :

أما عن حياته الخاصة فلا نكاد نعرف إلا ما أشار إليه ابن أ. أصيبعة — وهو أحد تلاميذه الذين كانوا يترددون عليه فى بيته بدمشق— من أنه تزوج وأنجب ولدا يدعى « محمدا » ويلقب « جمال الدين » وقد روى لنا عنه عدة أبيات من شعر العلماء قالها الآمدى — فى الأرجح — فى مدح صديقه أمير حماة المنصور بن تقى الدين . وتدل رواية ابن أبى أصيبعة للقاء الأول بينه وبين الآمدى على تواضع ورقة وبساطة فى الحياة وقصد من العيش(٣) .

ثانياً — مؤلفاته ومكانة غاية المرام منها :

أما مؤلفات الآمدى فهى تتسم جميعا بالطابع العقلى سواء كانت عقلية صرفه أم مزيجا من العقل والنقل ، وهى تشمل مجالات ثلاثة من الثقافة الإسلامية هى الفلسفة وأصول الفقه وعلم الكلام ، وتبلغ بضعة وعشرين كتابا تحتل مكانة بارزة فى تاريخ تطور هذه العلوم .

وقد بينت فى الدراسة المشار إليها سلفا ما طبع من هذه الكتب وهما اثنان : « الإحكام فى أصول الأحكام » ، و« منتهى السول فى علم الأصول » وكلاهما فى أصول الفقه ، طبع أولهما بمصر فى أوائل هذا القرن وأعيد طبعه بها منذ سنوات دون تحقيق علمى فى المرتين ، كما طبع ثانيهما بمصر أيضاً وكان مقررا للدراسة فى الأزهر فى الثلاثينيات من هذا القرن .

كما وصفت ما تيسر لى الاطلاع عليه من كتبه المخطوطة ، ومنها كتابان فى الفلسفة هما : « المبين عن معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين » وهو كما يبدو من تسميته يتناول بالشرح مصطلحات أكثرها فلسفى ، و« كشف التمويهات » وهو شرح لإشارات ابن سينا ، ويوجد أولهما بظاهرية دمشق . والآخر فى معهد المخطوطات العربية بالقاهرة . ومنها كتابان فى علم الكلام وهما « أبكار الأفكار » ومختصره « غاية المرام » ويوجدان بمعهد المخطوطات كما توجد لأولهما عدة نسخ بدار الكتب المصرية ومنها كتاب آخر مشترك بين علم الكلام والفلسفة وهو « المآخذ على الإمام الرازى » ألفه الآمدى اختصارا ونقدا لكتاب الإمام المعروف « المطالب العالية » . كما تتبعت سائر كتبه مبينا أماكن وجودها من مكتبات العالم فى الشرق والغرب ، وإن بقى القليل منها لم يعرف مكان وجوده حتى الآن(٤) .

---

(١) انظر مرآة الزمان لابن المظفر جـ ٨ — القسم الثانى ، ص ٦٩١ .

(٢) انظر مثلا الأبكار ١/٥ ا ، ٥٣ ا ، ٢/٢١٤ ب (٣) انظر عيون الأنباء ٢/١٧٤ .

(٤) انظر غاية المرام فى علم الكلام — تحقيق ودراسة — رسالة ماجستير محفوظة بمكتبتى كلية دار العلوم وجامعة القاهرة.

ويعتبر « الإحكام » أهم كتبه الأصوليه وهو فى الطبقة الأولى من المؤلفات فى أصول الفقه الإسلامى ، وكان لمختصره « منتهى السول » حظ كبير إذ غدا أصلا لأكثر المؤلفات والشروح اللاحقة فى هذا الفن منذ قام ابن الحاجب بتلخيصه فى مختصره المعروف . أما أهم مؤلفاته الكلامية وأوسعها فهو « أبكار الأفكار » ويعد أحد المراجع الرئيسية فى علم الكلام السنى ، وقد اعتمد عليه من ألفوا بعده كالإيجى فى المواقف(١) ، وقد اختصره الآمدى فى « غاية المرام » ونص فى مقدمة هذا الأخير على ذلك بقوله : « وضمنته أبكار الأفكار » ، وإن كان غاية المرام لا يقتصر على كونه مجرد تلخيص للأبكار كما سنوضحه . ويعتبر كشف التمويهات ودقائق الحقائق أهم مؤلفاته الفلسفية وإن كان أكبرها جميعا « الباهر فى علوم الأوائل والأواخر » . والآن ينبغى أن نفرد غاية المرام بكلمة خاصة :

غاية المرام فى علم الكلام ـ تسميته ونسبته إلى مؤلفه :

أشار إليه بهذه التسمية بين مؤلفات الآمدى ابن أبى أصيبعة « فى عيون الأنباء(٢) » ، كما عده البغدادى فى « هدية العارفين(٣) » ضمن مؤلفاته ونص على أنه مجلد ، مما يرجح أنه رآه فى الآستانه ، خاصة أن النسخة الوحيدة التى أمكنت معرفتها — والحصول على صورة منها — لهذا الكتاب توجد فى مكتبة « شهيد على » بها تحت رقم ١٦٩٤ علم كلام ، ومما يؤكد ذلك أننا نجد مواطنه حاجى خليفة يقول فى « كشف الظنون » : « غاية المرام فى علم الكلام للإمام سيف الدين أبى الحسن على ابن أبى على الآمدى المتوفى سنة ٦٣١ هـ ، أوله : الحمد لله الذى زلزل بما أظهر من صنعته . . . ، ذكر فيه أبكار الأفكار ، ورتبه على ثمانية قوانين(٤) » وهذه معلومات دقيقة لا نجدها عند غيره ؛ مما يقطع برؤيته له .

كما أشار إليه ابن تيمية فى كتابه « موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول » إذ يقول — بعد مناقشته لآراء الفرق فى مسألة « الإرادة الإلهية » — : « . . . والمقصود هنا التنبيه على مجامع أقوال الطوائف الكبار وما فيها من التناقض ، وأن من عارض النصوص الإلهية إنما يعارضها بمثل هذا الكلام الذى هو نهاية أقدامهم وغاية مرامهم وهو نهاية عقولهم فى دراية أصولهم . . .(٥) » ومن الواضح أنه يشير بهذا إلى كتاب « نهاية الأقدام » للشهرستانى ، وكتاب « غاية المرام » للآمدى وكتاب « نهاية العقول » للإمام الرازى ، وعناية ابن تيمية بالآمدى ومؤلفاته معروفة ؛ وقد ألف كتابه المشار إليه آنفا لنقد مناهج المتكلمين بعامة وخاصة منهج الأشاعرة ، بالصورة التى انتهى إليها على يد الآمدى والرازى بصفة أخص .

---

(١) انظر شرح المواقف ١/٤ .

(٢) ٢/١٧٥ .

(٣) ١/٧٠٧ .

(٤) كشف الظنون ٢/١١٩٣ .

(٥) الموافقة — ط السنة المحمدية — ١/٢٠٧ .

ومما يزيدنا اطمئناننا إلى صحة هذه النسبة احتواء « غاية المرام » على آراء خاصة بالآمدى لم تنسب إلى سواه ، ولا توجد فى كتبه الأخرى ، وذلك كتجويزه — من الناحية النظرية البحتة — صدور المفعول القديم عن المريد المختار ، كما أشار إلى ذلك الملا عبد الرحمن الجامى فى كتابه « الدرة الفاخرة » واعتبره رأيا انفرد به الآمدى وكان الاتجاه السائد قبله أن الفاعل بالإيجاب لا يكون مفعوله إلا قديما كما هو رأى الفلاسفة ، وأن الفاعل بالاختيار لا يكون مفعوله إلا حادثا كما هو رأى المتكلمين ، فجاء الآمدى وقال إنه يمكن أن يصدر عن الفاعل المريد مفعول حادث ومفعول قديم ، ولا يلزم من كونه مريدا ضرورة كون مفعولاته جميعا حادثة(١) . وإن كان الآمدى نفسه يرى حدوث العالم كله ، ولكنه يقيم على ذلك دليلا مستقلا ولا يكتفى بمجرد صدوره عن الفاعل المختار(٢) .

ولعل فى هذا — مع ما سنذكره عن مضمون الكتاب وطبيعة علاقته بأبكار الأفكار وهو أحد الكتب المقطوع بنسبتها إلى الآمدى — ما يؤكد تلك النسبة التى لم تتعرض ، فيما نعلم ، لمن ينفيها أو يشكك فيها .

ويبدو أن الآمدى قد استعار اسم هذا الكتاب من والد الإمام الرازى خطيب الرى المشهور الذى ألف كتابا بهذا العنوان قال عنه السبكى فى طبقاته : « . . . من أنفس كتب أهل السنة وأشدها تحقيقا — ووصف مؤلفه بأنه — كان فصيح اللسان قوى الجنان فقيهاً أصولياً متكلماً(٣) » ، كما ذكر ابن أبى أصيبعة أنه توفى سنة ٥٥٩ هـ(٤) . والآمدى لا يجد بأسا باستعارة أسماء كتبه عمن سبقوه ؛ فهو يتفق تماما مع ابن حزم فى عنوان كتابيهما الكبيرين فى أصول الفقه : « الإحكام فى أصول الأحكام » مما يرجح متابعته له ، ولعله سلك نفس المسلك فى كتب أخرى . هذا وتوجد كتب متأخرة عن الآمدى تحمل اسم « غاية المرام » فى علم الكلام وفى غيره ، ولكن لا علاقة لها بكتابنا هذا .

علاقة غاية المرام بأبكار الأفكار :

يظهر لكل من يقرأ الكتابين أنهما لمؤلف واحد نظرا لوحدة الروح ، وتشابه الأفكار وطريقة إيرادها فى كل من الكتابين ، ولاتحاد العبارات والأساليب فى مواطن كثيرة ، وقد نبهت فى تعليقاتى على « غاية المرام » على بعض هذه المواضع ، ويلمس القارئ بوضوح أن كتابنا هذا

(١) انظر الدرة الفاخرة — مطبوع بمصر مع تأسيس التقديس للرازى — ص ٢٧٧ .
(٢) انظر غاية المرام ل ١١٠ ب وما بعدها .
(٣) انظر غاية المرام : رسالة ماجستير بدار العلوم — القسم الأول ص ٧٧ .
(٤) عيون الأنباء ٢/٣٥ .

مختصر للأبكار كما نص مؤلفه فى مقدمته : «وأودعته أبكار الأفكار(١)» ، وكما يشير إلى ذلك كلام صاحب «كشف الظنون» الذى أوردناه آنفا ، ولكنى أنبه هنا على مواضع خاصة لها أهميتها ومغزاها :

١ — فمنها كلام الآمدى فى كتابنا هذا عن التسلسل ونقده للأدلة التى أقامها الفلاسفة والمتكلمون على بطلانه (وذلك فى ل ٣ ب وما بعدها) فإنا إذا قارنا ذلك بحديثه عن المسألة نفسها فى « أبكار الأفكار » (اللوحات ١/٤٢ ا — ٤٣ ب) وبما نقله ابن تيمية عن الآمدى فى كتابه « الموافقة » الذى سبقت الإشارة إليه (الصفحات ٢/٢٣٨ — ٢٤٠ من طبعة السنة المحمدية بالقاهرة) لم نجد فارقا بين الكتب الثلاثة إلا فى ألفاظ قليلة جدا . مما يؤكد نسبة الكتابين لمؤلف واحد ، فاذا كان الأبكار ؛ لتعدد نسخه بين أيدينا ولشهرته ولما نقلته المصادر المختلفة عنه ، لا يشك فى نسبته إلى الآمدى فان ذلك ينسحب على غاية المرام أيضاً ، ومن الواضح أن هذا المثال يبين فى الوقت نفسه طبيعة العلاقة بين الكتابين ، ويؤكد ما قاله المؤلف عن غاية المرام : « وأودعته أبكار الأفكار » .

٢ — ومنها الموضع الذى سقطت منه الورقة المفقودة من غاية المرام (وتضم اللوحة ١٢٧ ا ، ب) فإذا رجعنا إلى ما يقابلها من الأبكار (وهى اللوحة ١/١٦٢ ا ، ب) لاحظنا وحدة السياق والترتيب بين الكتابين قبل الجزء الساقط وبعده ؛ إذ أن الرجل يناقش فى غاية المرام » اعتراضا للخصوم حول « الإرادة الإلهية » ينقسم إلى قسمين يذكرهما ولكن الورقة الساقطة ضاعت بما تحويه من مناقشة للقسم الأول ، ويلى ذلك مباشرة عرض القسم الثانى والرد عليه ، فاذا انتقلنا إلى « الأبكار » وجدناه يذكر نفس الاعتراض بشقيه مراعيا نفس الترتيب بل مع الاتفاق فى أكثر العبارات والجمل . وهذا — مع اطمئناننا للعلاقة بين الكتابين بصفة عامة — هو الذى سوغ لنا تلخيص الأفكار الرئيسية التى أوردها المؤلف فى مناقشة الشق الأول عن « أبكار الأفكار » ، ليتصل سياق الكتاب ، حتى يتيسر لنا العثور على نسخة منه كاملة ، ولكنا احتراما للنص وضعنا ذلك التلخيص بالهامش(٢) .

٣ — ومثال آخر يقطع بما ذكرناه عن العلاقة بين الكتابين وهو أن النصوص التى ترد فى الكتابين تأتى على نسق واحد غالبا ، بل إنه ليتكرر فيها نفس الخطأ فى بعض الأحيان ؛ فن ذلك إيراده فى « أبكار الأفكار » للآية الكريمة من سورة النحل (إنما قولنا لشئ إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) على هذا النحو الخاطئ ؛ (إنما أمرنا لشئ . . الخ) وترد الآية على هذا النحو الخاطئ أيضا فى « غاية المرام »(٣) ويبدو أنها التبست عليه بالآية الكريمة من سورة يس : (إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) ، والمهم هنا دلالة ذلك على نسبة الكتابين لمؤلف واحد ينقل

(١) انظر ص ٥ من كتابنا هذا .
(٢) انظر ص ٦١ ، ٦٢ من كتابنا هذا .
(٣) انظر ص ١١٠ من هذا الكتاب .

ما أثبته من نصوص فى أحد كتابيه – وهو هنا الأبكار فى الأرجح – إلى الآخر دون أن يفطن إلى ما وقع فيه من لبس .

من خصائص غاية المرام :

١ – ولكن غاية المرام ليس مجرد اختصار موجز للأبكار ، وإن كانت هذه إحدى سماته أو أبرزها كما نبه المؤلف على ذلك فى مقدمته : « وأودعته أبكار الأفكار . . على وجه لا يخرجه زيادة التطويل إلى الملل ولا فرط الاختصار إلى النقص والخلل ، تسهيلا على طالبيه وتيسيرا على راغبيه » .

٢ – فإن الكتاب إلى هذا يحوى آراء لا نكاد نجدها فى مؤلفاته الأخرى كما سبق الإلماع إليه فى مسألة قدم العالم أو حدوثه ، ومنها نقده التفصيلى للأدلة الكلامية المشهورة على الحدوث كدليلى الجوهر الفرد ، والممكن والواجب ، وقد كان فى الأبكار يتبنى دليل الجوهر الفرد ويدافع عنه كما نقل ابن تيمة ذلك عنه فى كتابه « الموافقة »(١) ، مما دعانا إلى ترجيح أن ابن تيمية لم يطلع على غاية المرام كله ، وإلا لما نسب إلى الآمدى الاستدلال بالجوهر الفرد ، دون أن ينبه على عدوله عن ذلك كما فعل فى مواطن أخرى(٢) ، ومما يدلنا على أن الآمدى إنما ألفه بعد نضجه الكامل ومراجعته الدقيقة لمسائل علم الكلام ما يقول عن نفسه : « فلم تبق غمة إلا ورفعتها ولا ظلمة إلا وقشعتها ، حتى تمهد سراحه واتسع براحه(٣) . » مما دعاه إلى «تأليف هذا الكتاب .. منبها على مواضع مواقع زلل المحققين ، رافعا بأطراف أستار عورات المبطلين »(٤) .

٣ – ومما يؤكد ذلك أن الآمدى فى كتابه غاية المرام يختلف بوضوح من الناحية المنهجية عما كان عليه فى كتابه أبكار الأفكار ، فبينما كان يقبل فى هذا الأخير الاستدلال بالدليل السمعى فى المسائل الكلامية التى لا تتوقف عليها صحة النبوة سواء كانت من الإلهيات أو غيرها كالنبوات والسمعيات إذا بنا نجده فى غاية المرام لا يقبل الدليل السمعى إلا فى المسائل السمعية المتعلقة بالبعث وما يتصل به ، أما المسائل الإلهية فانه يتمسك فيها بالدليل العقلى وحده ولو لم تتوقف عليها صحة النبوة وذلك كاثبات الوحدانية وإمكان رؤية الله تعالى ، متأثرا فى هذا ببعض شيوخ المعتزلة والمتأخرين من أصحابه الأشاعرة ، وقد نبهت على ذلك فى مواضعه من غاية المرام(٥) .

٤ – ومما يبدو لقارئ هذا الكتاب أيضا حرص مؤلفه – إلى حد الإسراف أحيانا – على

---

(١) انظر الموافقة لابن تيمية ٢/٢٣١ ، والمطلب الثانى من القانون الخامس من كتابنا هذا .

(٢) انظر غاية المرام – تحقيق ودراسة بمكتبة كلية دار العلوم ص ٧٦ ، ٧٧ ، ٣٢٣ وما بعدها .

(٣) غاية المرام ل ٢ ب . (٤) غاية المرام ل ١٣ .

(٥) يحسن مراجعة هذه المسألة فى غاية المرام – تحقيق ودراسة – الفصل الرابع من الباب الأول .

استخدام الأساليب والقواعد المنطقية ، كما نبهت عليه فى تعليقاتى (انظر ص ٥٣) وقد تابع الآمدى الرازى والغزالى فى خلطهما الكلام بالمنطق ، وهى محاولة – فيما يبدو – راجعة إلى تاريخ أسبق من ذلك بكثير ، كما أشرت إليه فى غير هذا المقام(١) .

٥ – وبالرغم من ذلك فان الآمدى يناقش الفلاسفة بدقة ووضوح فى كل ما يراه معارضا لحقائق الدين ، أو غير معارض ولكنه فرض تخمينى لم يقيموا عليه دليلا من العقل يوجب قبوله ، ولئن كان الأبكار يتفق معه فى هذه الصفة إلا أنه هنا يحرص على المقابلة بين وجهتى النظر الفلسفية والإسلامية قائلا مثلا : « هذا على الرأى الفلسفى . . اما على الرأى الإسلامى » أو هذا على القانون الفلسفى ، أما على القانون الاسلامى »(٢) ونحو ذلك من العبارات التى تدل على وعيه التام لخطر التورط فى الميتافيزيقا اليونانية وغيرها رغم أخذه بالمنطق الأرسطى . وإن كان هذا لم يمنعه من أخذ بعض الأفكار الجزئية المقنعة من ناحية العقل الغير المتعارضة مع الشرع كما لا حظناه فى تفسيره لوجود الشر فى العالم مثلا(٣) .

هذه ملامح عامة . أما عرض المباحث التى يتضمنها الكتاب فلا نود أن نثقل به هذه المقدمة ، كما أنا نؤثر أن نترك الآمدى يتحدث بنفسه عن أفكاره ، على أن العرض السريع كثيرا ما يخل بالأفكار فى دقتها وتكاملها ، وربما استغنى عنه القارئ بفهرس تفصيلى لمحتويات الكتاب ، ومن ناحية أخرى فإنا قد قمنا بمحاولة لعرض أفكار الآمدى وبحوثه الكلامية اعتمادا على « غاية المرام » وغيره من مؤلفاته فى الدراسة التى أشرنا إليها ، ونأمل أن تصل إلى أيدى القراء فى القريب إن شاء الله ، لتتضح صورة الآمدى المتكلم ومكانته بين المفكرين المسلمين .

---

(١) انظر المرجع السابق ص ١٣٣ ومابعدها .

(٢) انظر ص ٩ ، ٨٨ من هذا الكتاب .

(٣) انظر ص ٦٥ من هذا الكتاب .

ثالثا ــ وصف الأصل ، وبيان المنهج الذى اتبع فى تحقيقه

والآن يجدر بى أن أقوم بوصف المخطوطة الوحيدة ، أو المصورة ، التى اتخذتها أصلا اعتمدت عليه فى تحقيق الكتاب ؛ لتعذر الاهتداء إلى نسخ أخرى له بعد الرجوع إلى الفهارس والمصادر المختلفة المتاحة هنا فى مصرعن المخطوطات وأماكن وجودها ، والاستعانة ببعض الخبراء فى هذا الشأن . ثم ببيان الطريقة التى اتبعتها فى هذا التحقيق :

(أ) وصف النسخة الأصلية

توجد هذه النسخة بمعهد المخطوطات ــ بجامعة الدول العربية بالقاهرة تحت رقم ١٧٤ علم التوحيد ، وهى مصورة عن نسخة خطية موجودة فى مكتبة « شهيد على » باستانبول تحت رقم ١٩٦٤ . وتذكر بيانات المعهد أنها كتبت بخط « تعليق » خال من الإعجام أحيانا ، وأنها تقع فى ١٥١ ورقة ، حجم كل منها ١٠ × ١٥ سم تم تورد قطعة من مقدمة الكتاب .

وقد أمكن طبع صورة من النسخة المحفوظة بالمعهد المذكور لحساب مكتبة كلية دار العلوم وهى الصورة التى اتخذتها أساسا لعملى فى التحقيق ، وهذا وصفها :

تبلغ عدد لوحاتها ١٤٦ لوحة تحتوى كل منها على صفحتين « ا » ، «ب» وفى كل صفحة ١٩ سطرا إلا قليلا من الصفحات فتحتوى على ١٨ سطرا فقط مثل ١٢٠ ب ، ١٢١ا ، ١٤٦ ب .

وفى اللوحة الأولى يوجد اسم الكتاب ثم اسم المؤلف تتبعه صيغة من الدعاء تدل على أنه مازال على قيد الحياة عند كتابتها : « ثبت الله سعادته ، وصان عن الغير مهجته » يلى ذلك قائمة أو فهرس لموضوعات الكتاب مصحوبة أحيانا بأرقام الصفحات ، غير أن هذه الأرقام لا تنطبق تماما على الترقيم الموجود فى داخل الكتاب ، ويلاحظ أيضا على هذا الفهرس إهماله القانونين الأخيرين الخاصين بالنبوات والإمامة ، كما أن بياناته عن محتويات كل قانون غير دقيقة كما فى القانونين الثانى والخامس ، ويوجد فى نفس اللوحة كلمات تعذرت قراءتها لانمحائها وقد سجلت فى هامش ص ١ من هذا الكتاب ما تبين لى منها ، كما يوجد أيضا خاتم الوقف على مدرسة الشهيد على باشا رحمه الله ، وبجواره رقم الكتاب بها (١٦٩٤) .

وفى اللوحة الثانية ا ، ب واللوحة رقم ٣ ا توجد «خطبة المؤلف» أو مقدمة الكتاب حيث يشير إلى ظروف تأليفه وتسميته وأهميته وكونه متضمنا « لأبكار الأفكار » مع مراعاة الإيجار غير المخل ، وأنه قسمه إلى ثمانية قوانين ضمنها « عمدة مسائل قواعد الدين » .

ثم تتابع « قوانين » الكتاب أو أبوابه بعد ذلك حتى لوحة ١٤٦ ب حيث توجد خاتمة الكتاب التى ينبه فيها ثانية على أهميته الخاصة ؛ إذ فيه « غنية للمبتدئين وشفاء للمنتهين » ، ثم يدعو بدعاء رقيق فيه ألفاظ من فاتحة كتاب « الإرشاد » لإمام الحرمين الجوينى ، يلى ذلك دعاء من الناسخ وبيانات عن النسخ تدل على أنه تم نسخه فى المدرسة العادلية بالاسكندرية فى الخامس عشر من شهر رجب سنة ثلاث وستمائة للهجرة ، أى قبل وفاة المؤلف بنحو ثلاثين عاما ، الأمر الذى يزيد من قيمة هذه النسخة (١) ولكن الذى يؤسف له أن الناسخ لم يكتب اسمه ولم نعرف عنه شيئا .

أما اللوحة الأخيرة من هذه النسخة ففيها بضعة أسطر يبدو أنها لعدة أبيات من الشعر تصعب قراءتها جدا وقد سجلت ما تبين لى من كلماتها فى هامش الصفحة الأخيرة من هذا الكتاب . كما يوجد على نفس اللوحة خاتم الوقف على « مدرسة الشهيد على باشا رحمه الله » الذى أمر ألا يخرج الكتاب من خزائنه :

وقد كتبت النسخة بخط «التعليق» كما تقول بطاقة معهد المخطوطات ، وهو خط يبدو وسطا بين خط النسخ والخط المعروف « بالفارسى » يعمد الكاتب فيه إلى وصل أجزاء الكلمة الواحدة حتى لو تخللتها ألفات مثلا ، بل ربما وصل بين الكلمات المتجاورة ، كما يهمل الإعجام فى أكثر الأحيان ، ويسهل الهمز دائما فيحذفها فى آخر الكلمة ويقلبها فى وسطها واوا أو ألفا أو ياء ولم يحقق الهمز ــ فى غير أوائل الكلمات ــ إلا فى مواضع قليلة جدا ، كما فى لوحة ١٤٦ ب مثلا .

وتدل هوامش النسخة على أنها روجعت وصححت بعد نسخها ، ويضيف المصحح بالهامش بعض الكلمات التى سقطت من المتن مع علامة التصحيح كما فى لوحة ٢ب ، ١٣٩ ا ، ١٠٠ ب

---

(١) وإن كان من الممكن أن يقرأ تاريخ النسخ على هذا النحو : سنة ثلاثين وستمائة ، كما أشرت فى هامش ص ٣٧٢ وهذا يقوى ما أسلفته عن العلاقة بين الكتابين وكلا التاريخين سابق على وفاة الآمدى .

و ١١٦ ب مثلا ، وقد يغير ما فى الأصل ويضرب عليه بخط أو بحرف الزيادة « ز » ويذكر الصواب فى الهامش كما فى اللوحات ١٠٥ب ، ١٠٩ب ، ١٢٢ب .

غير أنى لاحظت سقوط لوحة كاملة من هذه النسخة ، وأصلها المحفوظ فى معهد المخطوطات وهى اللوحة رقم ٢٧ أ ، ب ، ولا أدرى إذا كانت موجودة بالأصل الخطى المحفوظ فى « شهيد على » أم لا ، وقد حاولت التغلب على هذه الصعوبة بتلخيص الفكرة التى رجحت أنها بهذه اللوحة المفقودة عن كتاب « الأبكار » لما تأكد لدى من قوة العلاقة بين الكتابين وتشابههما فى الفكرة بل فى العبارات إلى حد كبير ، كما أشرت فى تعليقاتى على عدة مواضع من « غاية المرام » ، وقد أسعفت وحدة السياق وتقارب العبارات فى هذا الموضع بصفة خاصة على هذا التلخيص كما يتبين فى ص ٦١ ، ٦٢ من كتابنا هذا .

وفى موضع لاحق لذلك نلاحظ ما قد يوهم سقوط لوحات أخرى من الأصل نظرا لاضطراب الترقيم بعد لوحة ٥٠ ب ، غير أن سياق الكلام فيها ومقارنته بالأبكار تدل على عدم سقوط شئ من هذه المواضع انظر ص ٩٢ ، ٩٤ ، من هذا الكتاب .

وقد لاحظت أحيانا سقوط بعض الكلمات أو الجمل ، وهى ضرورية لصحة الكلام فزدتها بين القوسين علامة الزيادة ونبهت على ذلك بالهامش دائما ، وأكبر سقط من هذا النوع ما يبلغ سطرا كاملا كما فى ص١٢٥ من كتابنا هذا المقابلة للوحة ٥٥أ من الأصل غير أنى كنت أعتمد فى الزيادة غالبا على « الأبكار » وكتب المؤلف الأخرى ، أو الكتب التى يناقشها أو ينقل عنها أو تتصل بموضوع بحثه ، وقلما اعتمدت على ما يهدى إليه فهم النص فقط .

(ب) طريقة التحقيق :

بدأت بقراءة الأصل ونسخه فى صبر وأناة ، وقد استغرق ذلك وقتا ليس بالقصير نظرا لصعوبة الخط ورداءته ، مراعيا فى « عملية النقل » ما يلى :

(ا) أن أنص على بداية كل لوحة من الأصل ورقمها مع الرمز لصفحتها الأولى بالحرف ا والثانية بالحرف ب .

(ب) أن التزم قواعد « الإملاء » المعاصرة بصرف النظر عما فى الأصل مشيرا إلى التفاوت أحيانا :

(ج) أن أضع الزيادات بين حاصرتين مع النص بالهامش على زيادتها ، وكذا الكلمات الغامضة بالأصل والتى أثبتها اجتهادا .

(د) ألا أتصرف فى الأصل بأية إضافات أو تغييرات غير ضرورية ؛ ولذا فقد التزمت تقسيم المؤلف لكتابه والعناوين التى وضعها لتلك الأقسام ، ولم أضف أية عناوين من عندى ، إلا إذا كان المؤلف قد وعد بها أو اقتضاها تقسيمه هو لمحتويات « القوانين » ؛ كما فى ص ٢٧ من كتابنا هذا المقابلة للوحة ١٠ أ من الأصل وكما فى الصفحة المقابلة للوحة ١٠٠ ب من الأصل وكما فى الصفحة المقابلة للوحة ١٠٦ من الأصل ، أو استلزمتها طريقة إخراج الكتاب وطبعه ، وقد جعلتها بين حاصرتين علامة الزيادة .

(هـ) أن أصحح الأخطاء النحوية الكثيرة فى الأصل مع عدم الإشارة إليها اللهم إلا نماذج قليلة فى أوائل الكتاب .

(و) ألا أثبت فى الصلب إلا الصحيح ، وأن أسجل ما يبدو لى من الأصل مخالفا للصواب بالهامش :

(ز) أن أهتم بعلامات الترقيم وتقسيم الفقرات حتى يعين ذلك القارئ على فهم مراد المؤلف :

هذا من ناحية « النقل » أما من ناحية توثيق النص والتعليق عليه ، فقد اتبعت الأسس الآتية :

(ا) المقارنة التفصيلية الدائبة بين « أبكار الأفكار » و« غاية المرام » مع الإشارة إلى ما قد يكون من فرق أحيانا ، والاستعانة فى ذلك أيضا بمؤلفات الآمدى الأخرى ، وقد دعانى إلى ذلك سبب منهجى عام من حيث إن فكر كل مفكر يمثل وحدة واحدة رغم ما قد تضمه فى إطارها من تطور ، وسبب خاص وهو أن الأصل الذى أعتمده نسخة وحيدة ، ففى تردد الأفكار التى يحويها فى أكثر من كتاب لنفس المؤلف زيادة طمأنينة لمدى صحة النص ووثاقته :

(ب) العناية بتخريج النصوص المختلفة التى يضمها الكتاب : فمن ذلك « الآيات القرآنية » وقد حرصت على أن أنص دائما على اسم السورة ورقم الآية فيها ، مع إثبات نصها طبقاً لما فى المصحف الشريف نظرا لما فى الأصل من أخطاء فى نصوص الآيات فى بعض الأحيان . وقد نبهت على ذلك فى مواضعه .

ومنها الأحاديث النبوية التى يرويها المؤلف بالمعنى غالبا دون أن يذكر راويا أو مرجعا ، وقد عنيت بتخريجها بقدر ما تيسر لى من كتب السنة :

ومنها الحكم وأقوال السلف التى استشهد بها المؤلف فى بعض المواضع وقد نسبتها إلى أصحابها مستعينا بالمراجع المناسبة .

ومنها أبيات الشعر التى استشهد بها المؤلف فى بعض المسائل ، وقد استعنت فى فى ذلك بدواوين الشعراء وببعض المختصين ، ومع هذا فقد استعصى على نسبة بعض هذه الأبيات إلى قائليها .

(ج) الاهتمام « بالأمثلة » التى تساق تطبيقا لحجة أو تمثيلا لقاعدة أو تقريبا لفكرة ؛ كمثال « الدراهم » مثلا فى إبطال التسلسل ص ١٣ لوحة ٥ ب وكمثال « المرآة » فى إثبات جواز الرؤية ص ١٦٨ لوحة ٦٧ ب ونحوهما ، وبيان من استخدمها قبل المؤلف ، وفى رأيى أن هذا لون من الدراسة يمكن أن يعطينا شواهد موضوعية على مظاهر التأثر والتأثير بين المفكرين من متكلمين وغيرهم .

(د) الإحالة إلى المراجع المختلفة التى تدرس نفس المسألة سواء من مؤلفات الآمدى نفسه أو من مصنفات الرجال الذين يناقش أفكارهم أو غير ذلك ، مع العناية غالبا بإبراز وجهات نظر متباينة حول الموضوع الواحد تأييدا ونقدا ومن مدارس مختلفة : كلامية وفلسفية وسلفية وصوفية .

(ه) ومما التزمت به أيضا أن أعين أولئك المجهولين الذين يعنيهم المؤلف بمثل قوله : قال بعض الأصحاب ، أو بعض الخصوم ، أو قيل ، أو نحو ذلك . ولم أهمل من ذلك إلا القليل جدا الذى استعصى على بيانه . وفى هذا الصدد أذكر أن نحواً من سبعين فى المـائة من قول المؤلف « بعض الأصحاب » يقصد به أبا الفتح الشهر ستانى — المفكر الأشعرى المتوفى سنة ٥٤٨ ه — وقد نصصت على ذلك تفصيلا لا رغبة فى التكرار ولـكن لأبين موضع النص الذى يشير إليه الآمدى من كتب الشهرستانى .

(و) أن أهتم بتبين مصادر الآراء ومنابعها ؛ فلا أنسب الرأى إلى أحد قائليه ؛ بل أتتبع مصادره محاولا التعرف على أسبق القائلين به جهد الطاقة .

(ز) أن أقارن دائما ما يقوله المؤلف عن المعتزلة بما يقوله المعتزلة أنفسهم ، حتى أتخلص من العيب الذى سيطر حينا على الدراسات الكلامية بأخذ أفكار القوم من أقوال خصومهم وناقديهم ، وقد اعتمدت فى ذلك بجد وصبر على موسوعة القاضى عبد الجبار بن أحمد الحافلة « المغنى فى أبواب التوحيد والعدل » وكتابة الآخر « شرح الأصول الخمسة » مع « الانتصار » لأبى الحسين الخياط و « المعتمد » لأبى الحسين البصرى .

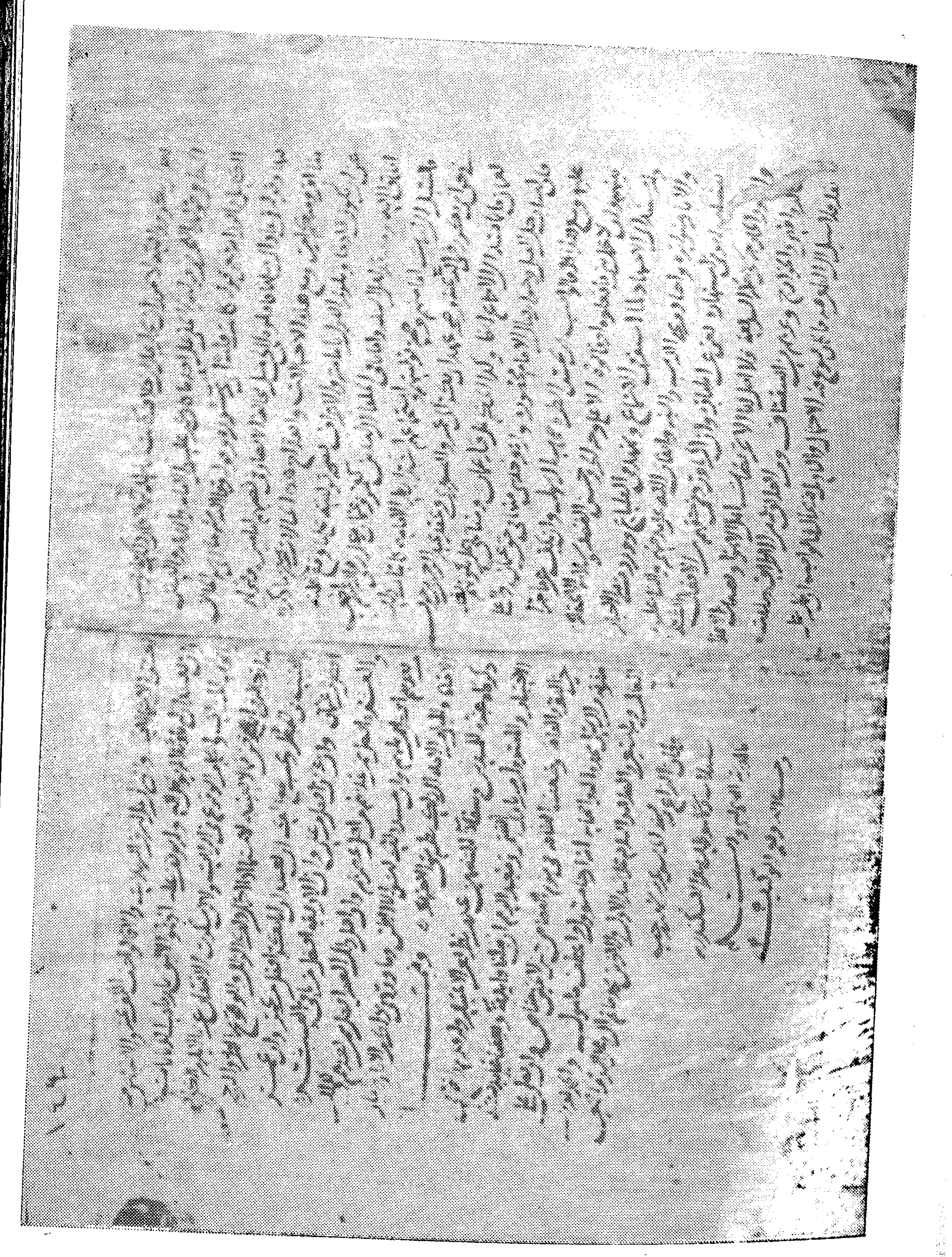
(ح) أن أعرف فى إيجاز بالأعلام التى وردت — نادرا — فى الكتاب مع الإحالة على مصادر تراجمهم فى كتب الرجال والطبقات .

(ط) أن ألحق بالكتاب فهارس تفصيلية تعين القارىء والباحث على الافادة من محتوياته .

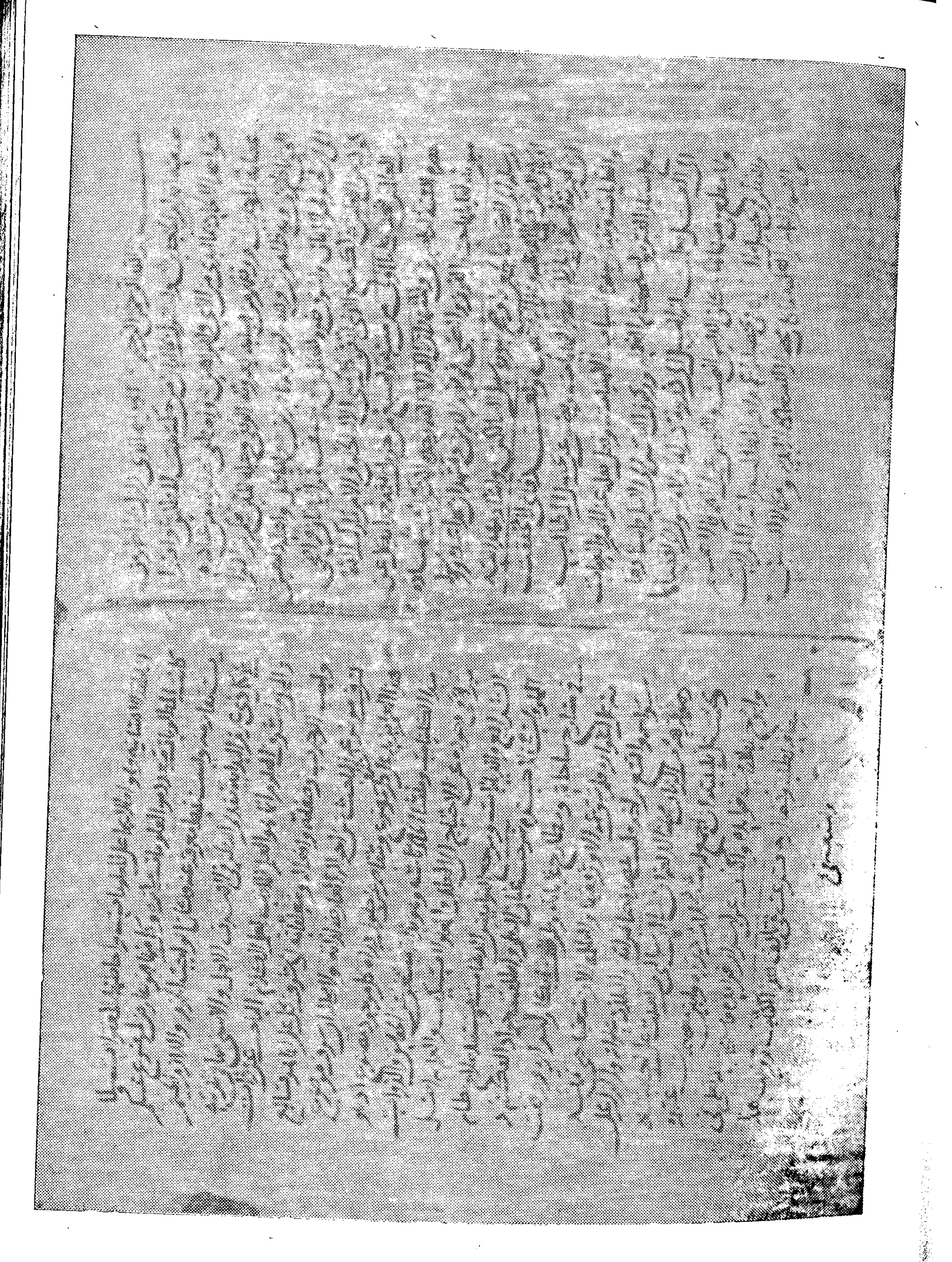
وبعد : فإن مهمة التحقيق ليست سهلة ، وقد حاولت جهدى أن أنجزها على نحو علمى جاد يليق بدراسة جامعية ، وإنى لمن أسعد الناس أن يخرج إلى النور هذا النص الهام لمفكر جليل كالآمدى؛ لمـا سيلقيه من ضوء جديد على الفكر الفلسفى الإسلامى بعامة ، وتطور علم الكلام بصفة خاصة .

(والحمد لله أولا وآخرا)

حسن محمود عبد اللطيف



صورة « اللوحة الأخيرة » من الأصل



صورة « لوحة البسملة » من الأصل

غاية المرام فى علم الكلام

لسيف الدين الآمدى

٥٥١ ٦٣١ هجرية

١/ب

/ كتاب فيه

غاية المرام فى علم الكلام

تأليف الشيخ الفقيه الإمام العالم سيف المناظرين ولسان المتكلمين أبى الحسن على بن أبى على الآمدى ، ثبت الله سعادته ، وصان عن الغير مهجته .

القانون الأول : فى إثبات الواجب بذاته .

القانون الثانى : فى إثبات الصفات – فيه قاعدتان :

الأولى : فى النظر فى الصفات النفسية .

الثانية : فى إثباتها – مطلب فى إثبات صفة الإرادة .

» » » » العلم .

» » » » القدرة .

» » » » الكلام .

» » » » الإدراكات .

القانون الثالث : فى وحدانية البارى .

القانون الرابع : فى إبطال التشبيه وما يجوز عليه – تعالى – وما لا يجوز .

القانون الخامس : فى أفعال واجب الوجود – فيه مطلبان :

مطلب نفى الغرض

مطلب فى حدث ... وقطع تسلسل الكائنات

القانون السادس : فى المعاد[1] .

---

(١) هذه هى الصفحة الأولى من المخطوطة كما وردت بالأصل ، وفيها كلمات قليلة أخرى تعذرت قراءتها ، وفى الركن الأعلى من اليمين توجد كلمات أمكن أن أتبين منها « . . . الشافعى غفر الله له » وإلى جوار ذلك ختم الوقف لمكتبة « الشهيد على » .

/ ٢ أ

/ بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى زلزل بما أظهر من صنعته أقدام الجاحدين ، واستزل[١] بما أبان من حكمته ثبت المبطلين ، وأقوى قواعد الإلحاد بما أبدى من الآى والبراهين ، واصطفى لصفوته من عباده عصابة الموحدين[٢] ، ووثقهم من أسبابه بعروته الوثقى ، وحبله المتين ، فلم يزالوا للحق ناظرين وبه ظاهرين ، ولله ولرسوله ناصرين ، وللباطل وأهله دامغين ، إلى أن فجر فجر الإيمان وأشرق ضوؤه للعالمين ، وخسف قمر البهتان ، وأضحى كوكبه من الآفلين، ذلك صنع الذى أتقن كل شئ (ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين)[٣] .

فنحمده على ما أولى من مننه ، وأسبغ من جزيل نعمه ، حمداً تكل عن حصره ألسنة الحاصرين ، ونشهد ألا إله إلا الله ، وحده لا شريك له ، شهادة مبوئة لقائلها جنة الفوز والعقبى فى يوم الدين . ونشهد أن محمدا عبده ورسوله ، أرسله إلى الكافة أجمعين ، فأوضح بنوره سبل السالكين ، وشاد بهدايته أركان الدين، صلى الله عليه وعلى آله أجمعين . وبعد :

فإنى لما تحققت أن العمر يتقاصر عن نيل المقاصد والنهايات، ويضيق عن تحصيل المطالب والغايات ، وتنبتر ببتره أسباب الأمنيات ، وتُفلُّ بفله غر الهمم والعزمات ، مع استيلاء الفترة ، واستحكام الغفلة ، وركون النفس إلى الأمل ، واستنادها إلى الفشل[٤] ، علمت[٥] أنه لا سبيل إلى ذروة ذراها ، ولا وصول إلى أقصاها ، ولا مطمع فى منتهاها ، فكان اللائق البحثُ والفحص عن الأهم فالأهم ، والنظرُ فى تحصيل ما الفائدة فى تحصيله أعم ،

---

(١) فى القاموس المحيط « زللت تزل : زلقت فى طين أو منطق ، وأزله غيره واستزله » . وفى اللسان : « شئ ثبت . . ورجل ثبت أى ثابت القلب » .

(٢) هذا الوصف فى مقدمة « الاقتصاد » للغزالى ، غير أنه هناك للأشاعرة والآمدى قصد به هنا الصحابة أو الأمة جميعاً.

(٣) الآية ٥٤ من سورة الأعراف .

(٤) نجد نفس الفكرة ، وقريبا من هذه العبارة . فى مقدمة الأبكار ١/٢ أ .

(٥) فى الأصل « فعلمت » .

وأهمُ المطالب وأسنى المراتب من الأمور العملية والعلمية ما كان محصلا للسعادة الأبدية ، وكمالاً للنفس / الناطقة الإنسانية ، وهو اطلاعها[1] على المعلومات ، وإحاطتها بالمعقولات . ولما كانت المطلوبات متعددة والمعلومات متكثرة ، وكل منها فهو عارض لموضوع علم يستفاد منه ، وتستنبط معرفته عنه ، كان الواجب الجزم ، واللازم الحتم ، على كل ذى عزم ، البداية بتقديم النظر فى الأشرف الأجل ، والأسنى منها فى المرتبة والمحل .

٢/ب

وأشرف العلوم إنما هو العلم الملقب بعلم الكلام ، الباحث عن ذات واجب الوجود وصفاته ، وأفعاله ومتعلقاته ؛ إذ شرف كل علم إنما هو تابع لشرف موضوعه الباحث عن أحواله العارضة لذاته ، ولا محالة أن شرف موضوع هذا العلم يزيد على شرف كل[2] موضوع ويتقاصر عن حلول ذراه كل موجود مصنوع ؛ إذ هو مبدأ الكائنات ، ومنشأ الحادثات ، وهو بذاته مستغن عن الحقائق والذوات ، مبرأ فى وجوده عن الاحتياج إلى العلل والمعلولات. كيف والعلم به أصل الشرائع والديانات ، ومرجع النواميس الدينيات ، ومستند صلاح نظام المخلوقات[3] .

فلا جرم سرحت عنان النظر ، وأطلقت جواد الفكر ، فى مسارح ساحاته ومطارح غاياته ، وطرقت أبكار أسراره ، ووقفت منه على أغواره ، فلم تبق غمة إلا ورفعتها ولا ظلمة إلا وقشعتها ، حتى تمهد سراحه واتسع براحهُ ، فكنت بصدد جنى ثمراته ، والتلذذ بحلواته[4]

---

(١) فكرة تكميل النفس بالاطلاع على المعقولات والمعلومات تتردد فى كتبه الأخرى انظر مقدمة الأبكار ٢/١ أ ومقدمة « كشف التمويهات » لوحة ١ أ ، وانظر أيضاً ل ١١٢ ا ، ب من كتابنا هذا ول ٢٠٧/٢ ا من الأبكار حيث يعرض المؤلف لخلود النفس وسعادتها وشقاوتها عند الفلاسفة .
وفكرة التكمل بالمعقولات لها معنى خاص يرتبط « بالبهجة أو السعادة » عند المدرسة المشائية ، انظر :
د.إبراهيم مدكور « فى الفلسفة الإسلامية » ص ٤٣ ، ٤٤ .

(٢) عن تحديده لموضوع علم الكلام قارن بالأبكار ٢/١ ا ، والاقتصاد ص ٥ .

(٣) قارن امتداحه لعلم الكلام بما فى الأبكار ٢/١ ا ، وقابله بنقد علم الكلام : عند الغزالى فى المنقذ – ت د عبد الحليم محمود – ١٣٢ – ١٣٧ ، الجام العوام – ضمن مجموعة القصور العوالى – ٢٦٥ والاقتصاد ٩ ، ١٠ – وابن تيمية : نقض المنطق ٢٢ – ٢٨ ، والموافقة ١٠/١ – ٢٠ ، ١١٢/٢ ، ١١٣ وابن عربى : الفتوحات ٣٤/١ ، ٣٢٠ ، ٢٨١/٢ ، ٣٣٦ .

(٤) قارن بالأبكار ٢/١ ا ، ب .

ولم أزل على ذلك برهة من الزمان ، مجانبا للإخوان ، إلى أن سألنى من تعينت علىّ إجابته ، وتحتمت على تلبيته ، أن أجمع له مشكلات دُرَرِه ، وأبين مُغْمَضَات غرره ، وأبوح بمطلقات فوائِدِه ، وأكشف عن أسرار فرائده .

فاستخرت الله – تعالى – فى إسعافه بطلبه ، واستعنته فى – قضاء أربه ، فشرعت فى / تأليف هذا الكتاب ، وترتيب هذا العجاب ، وأودعته أبكار الأفكار[1] ، وضمنته غوامض الأسرار ، منبها على مواضع مواقع زلل المحققين ، رافعا بأطراف أستار عورات المبطلين ، كاشفا لظلمات تهويلات الملحدين ، كالمعتزلة[2] وغيرهم من طوائف الإلهيين ، على وجه لا يخرجه زيادة التطويل إلى الملل ، ولا فرط الاختصار إلى النقص والخلل[3] تسهيلا على طالبيه ، وتيسيرا على راغبيه ، وسميته :

٣/أ

غاية المرام فى علم الكلام

وقد جعلته مشتملا على ثمانية قوانين[4] وضمنتها عدة مسائِل قواعد الدين ، وهو المسئول أن يعصمنا فيما نحاوله من كل خلل وزلل ، وأن يوفقنا لكل صواب من قول وعمل ؛ إنه على ما يشاء قدير ، وبإجابة الدعاء جدير .

---

(١) قارن بالأبكار ٢/١ ا ، وانظر العلاقة بين الكتابين فى المقدمة .

(٢) فى وصف المعتزلة بالإلحاد تحامل ظاهر ينبغى التنزه عنه وقع فيه الآمدى – كبعض رجال أهل السنة – فى مواقف قليلة (انظر مثلا اتهامه لهم بأنكار بعض أحوال القيامة كالصراط والميزان ، وتعليقنا على ذلك فى ص ٢٨٢) ، وإن كنا نجده فى مواقف أخرى يعمد إلى إنصافهم (انظر مثلا اللوحات ٢٠ ب ، ٢١ أ ، ب) . وهو يرى أن مواطن الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة ليست من أصول الدين التى يكفر المرء باعتقاده خلاف الحق فيها بل هى أمور فرعيه أخطأهم الحق فيها دون أن يفضى ذلك إلى كفر أو ألحاد . انظر الأبكار ٢٤٣/٢ ب .

(٣) نفس العبارة فى مقدمة الأبكار ، وقريب منها فى مقدمة كشف التمويهات ا ب .

(٤) جعل المؤلف كتابه « غاية المرام » ثمانية قوانين ، « والأبكار » ثمانية قواعد وهما بمعنى واحد ، وهو قريب من صنيع الشهرستانى فى « نهاية الأقدام » حيث احتوى تسع عشرة قاعدة ، والبغدادى الذى بنى كتابه « أصول الدين » على خمسة عشر أصلا .

القانون الأول

في إثبات الواجب بذاته

[طريق إثبات الواجب](*)

ذهب المحققون من الإسلاميين[1]، وغيرهم من أهل الشرائع الماضين ، وطوائف الإلهيين، إلى القول بوجوب وجود موجود وجوده له لذاته ، غير مفتقر إلى ما يسند وجودُه إليه ، وكلٌّ ما سواه فوجوده متوقف فى إبداعه عليه ، ولم يخالفهم فى ذلك إلا سواد لا يعرفون ، وطوائف مجهولون[2] ، فلابد من الفحص عن مطلع نظر الفريقين والكشف عن منتهى أقدام الطائفتين ، ليَحِق الحقُ ويبطلَ الباطلُ ولو كره المشركون .

ومبدأ النظر ومجال الفكر ينشأ من الحوادث الموجودة بعد العدم[3] ، فإن وجودها إما أن يكون لها لذاتها أو لغيرها : لا جائز أن يكون لها لذاتها وإلا لما كانت معدومة ، وإن كان لغيرها فالكلام فى ذلك الغير كالكلام فيها، وإذ ذاك فإما أن يقف الأمر على موجود هو مبدأ الكائنات ومنشأ الحادثات ،أو يتسلسل الأمر إلى غير النهاية ،فإن قيل بالتسلسل [فهو][4] / ممتنع .

٣/ ب

أما على الرأى الفلسفى فلأنا إذا فرضنا ممكنات لا نهاية لأعدادها يستند بعضها إلى بعض فى وجودها ، وفرضنا بالتوهم نقصان عشرة منها مثلا فإما أن يكون عددها مع فرض النقصان مساويا لعددها قبله أو أنقص أو أزيد ،لاجائز أن يكون مساويا ؛ إذ الناقص لا يساوى الزائد ، فإن قيل إنه أزيد فهو أيضا ظاهر الإحالة ، وإن قيل إنها أنقص فأحدهما

(*) زيادة ليست بالأصل .

(١) تتردد هذه الكلمة فى مواضع من هذا الكتاب (ل ٧٩ ب ، ١٠٤ ب ، ١١٥ ب و ١١٦ ا) كما نجدها فى الأبكار ١/٤١ ب وفى منتهى السول قسم ٣ ص ٦٠ وترد أيضاً عند الجوينى فى الشامل ص ١/٤٩ ، ١٠٤ ، ١١٤ ، ١١٥ مرادا بها كافة المفكرين المسلمين إزاء مخالفيهم .

(٢) عين الآمدى فى الأبكار ١/٤١ بعض هذه الطوائف إذ قال : « خلافا لطائفة شاذة من الباطنية » . وهو يتفق فى هذا مع الشهرستانى « نهاية الأقدام » ١٢٨ – وللتحقق مما ينسبانه إلى الباطنية انظر (كتاب الرياض) للكرمانى ص ١٤ ، ١٦ ، ٣٥ .

(٣) قارنه بابن سينا فى الإشارات ٣/٤٤٧ – ٤٨٢ وانظر ما سيأتى فى ل ٥ ا ، ب ، ل ١٠٣ ا ، والأبكار ١/٤١ب

(٤) هذه الكلمة ممحوة بالأصل زدتها اعتمادا على الأبكار ١/٤١ ب .

لا محالة أزيد من الآخر بأمر متناه[1] ، وما زاد على المتناهى بأمر متناه فهو متناه ؛ إذ لابد أن يكون للزيادة نسبة إلى النامى بجهة ما من جهات النسب على نحو زيادة المتناهى على المتناهى ، ومحال أن يحصل بين ما ليسا متناهيين النسبة الواقعة بين المتناهيين . لكن هذا[2] مما لا يستقيم على موجب عقائدهم وتحقيق قواعدهم ؛ حيث قضوا بأن كل ماله الترتيب الوضعى ، كالأبعاد والامتدادات ، أو ترتيب طبيعى ، وآحاده موجودة معا ، كالعلل والمعلولات ، فالقول بأن لانهاية له مستحيل ، وأما ماسوى ذلك فالقول بأن لانهاية له غير مستحيل ، وسواء كانت آحاده موجودة معا كالنفوس بعد مفارقة الأبدان والذوات أو هى على التعاقب والتجدد كالحركات ، فإن ما ذكروه – وإن استمر لهم فيما قضوا عليه بالنهاية – فهو لازم لهم فيما قضوا عليه بأن لا نهاية ، وإذ ذلك فلا يجدون عن الخلاص من فساد أحد الاعتقاديين سبيلا . إما فى صورة الإلزام ، أو فيما ذكروه فى معرض الدلالة والبرهان .

و [ليس] لما[3] ذكره الفيلسوف المتأخر من جهة الفرق بين القسمين قدح فى الغرض وهو قوله : إن ما لا ترتب له وضعا ولا آحاده موجودة معا ، وإن كان ترتبه طبعا ، لا سبيل إلى فرض جواز قبوله الانطباق وفرض الزيادة والنقصان ، بخلاف نقيضه ؛ إذ المُحصِّل يعلم أن الاعتماد على هذا الخيال فى تناهى ذوات الأوضاع / وفيما له الترتيب الطبيعى وآحاده موجودة معا ، ليس إلا من جهة إفضائه إلى وقوع الزيادة والنقصان بين ما ليسا بمتناهيين ، وذلك إنما يمكن بفرض زيادة على ما فرض الوقوف عنده من نقطة ما من البعد

٤ / أ

(١) قارنه بالكندى فى استدلاله على حدوث العالم وتناهيه جرما وزمانا « فى الفلسفة الأولى ص ٩٢ – ٩٤» والكندى وفلسفته ص٢٨–٣١ ، ٧٠ وما بعدها وانظر الأبكارل ٤١ب حيث يعرض أدلة بطلان التسلسل، والتعليق فى الصفحة التالية بشأن مسألة التناهى ، وقد نقل ابن تيمية نقد الآمدى لهذا الاستدلال فى الموافقة ٢٣٨/٢ – ٢٤٠ .

(٢) حيث أجازوا التسلسل فى بعض الأمور ، انظر الأبكار ٤٢/١ أو نهاية الأقدام ٢٤ ، والنجاة ص ١٢٤ – ١٢٧ ، ٢٥٢ – ٢٥٥ .

(٣) كلمة ليس ممحوة بالأصل ، زدتها اعتماداً على الأبكار ٤٢/١ ا ، والمقصود بالفيلسوف المتأخر هنا ابن سينا ، نبه على ذلك ابن رشد فى (تهافت التهافت) ط دار المعارف سنة ١٩٦٤ – ٨٩/١ وسبق الآمدى فى نقد فكرة ابن سينا التى تجدها فى « الإشارات » ١٦٢/١ ، والنجاة ١٢٤ – ١٢٧ .

أما عن أصول فكرة التناهى فيرجع إلى : ١ (الأصول الأفلاطونية) – د.النشار ٢٣٢ – ٢٤٠ – ٢٤١ .
وحوار بين الفلاسفة والمتكلمين – مشكلة الوجود د/الألوسى ٢٨ ، ٢٩ ، ١٤٢ ، ١٤٣ .

المفروض أو وحدة ما من العدد المفروض . وعند ذلك ، فلا يخفى إمكان فرض الوقوف على جملة من أعداد الحركات أو النفوس الإنسانية المفارقة لأبدانها، وجواز الزيادة عليها بالتوهم مما هو من نوعها ، أو فرض نقصان جملة منها، وإذ ذاك فالحدود المستعملة فى القياس فى محل الاستدلال هى بعينها مستعملة فى محل الإلزام ، مع اتحاد الصورة القياسية من غير فرق .

ثم إن فرض وقوع الزيادة والنقصان فى محل النزاع، وان كان جائزا ومع جوازه واقعا ، فهو إنما يوجب النهاية فى كل واحد من العددين أن لو كانت الزيادة المتناهية ، التى فضل بها أحد العددين على الآخر، لها نسبة إلى كل واحد منهما نسبتها إلى ما هو متناه، والخصم وإن سلم قبول المتناهى لنسبة ما هو المتناهى إليه فقد لا يسلم قبول غير المتناهى لنسبة المتناهى إليه ، ولا محالة أن بيان ذلك مما لا سبيل إليه . كيف وأنه منتقض على الرأيين جميعا؛ فإنه ليس كل جملتين وقعت بينهما الزيادة بأمر متناه يكونان متناهيين[1]؛ فإن عقود الحساب مثلا لا نهاية لأعدادها وإن كانت الأوائل أكثر من الثوانى ، والثوانى أكثر من الثوالث بأمر متناه ، وهذه الأمور وإن كانت تقديرية ذهنية ، فلا محالة أن وضع القياس المذكور فيها على نحو وضعه[2] فى الأمور الموجودة فى الفعل ، فلا تتوهمن أن الفرق واقع من مجرد هذا الاختلاف .

أما المتكلم فلعله قد سلك فى القول بوجوب النهاية ههنا ما سلكه الفيلسوف ولربما زاد عليه بقوله : لو فرض أعداد لا نهاية لها لم يخل : إما أن تكون شفعا أو وترا [أولا هى][3]/ شفع ولا وتر أو شفعا ووترا معا ، فإن كانت شفعا فهى تصير وترا بزيادة واحد ، وكذلك إن كانت وترا فهى تصير شفعا بزيادة واحد ، وإعواز الواحد لما لا يتناهى محال . ولا جائز أن يكون شفعا ووترا . أو لا شفع ولا وتر ، فإن ذلك ظاهر الإحالة ، وهذه المحالات كلها إنما لزمت من فرض عدد لا يتناهى فهو أيضا محال . وهو مع أنه محض استبعاد لشفعية ما لا يتناهى أو وتريته ، إنما ينفع مع تسليم الخصم لقبولية ما لا يتناهى أن يكون شفعا أو وترا . وذلك مما لا سبيل إليه .

٤ / ب

(١) هاتان الكلمتان سقطتا من المتن وأضافهما المصحح بالهامش .
(٢) أشار الآمدى إلى ذلك فى الأبكار ٤٢/١ ب ، والمآخذ ٨٠ ا ، ٨١ ب .
(٣) هذه الكلمات ممحوة بالأصل ، زدتها اعتماداً على الأبكار ٤٣/١ ا .

ثم بم الاعتذار عن هذا الإلزام إن ورد على ما سلم كونه غير متناه كالأعداد من مراتب[1] الحساب ؟ وكذلك ما يختص بمذهب المتكلم من اعتقاد عدم النهاية فى معلومات الله تعالى ومقدوراته ؟

وما قيل من أن المعنىّ بكون المعلومات والمقدورات غير متناهية صلاحية العلم لكل ما يصح أن يُعلم ، وصلاحية القدرة لتعلقها بكل ما يصح أن يُوجد ، وما يصح أن يوجد ويصح أن يعلم غيرُ متناه ، لكنه من قبيل التقديرات الوهمية ، والتجويزات الخيالية ، وذلك مما لا يجب فيه القول بالنهاية ، ولا كونه غير متناه مستحيل ، بل المستحيل إنما هو القول بأن لا نهاية فيما له وجود عينى ، وهو فى تعينه أمر حقيقى – فلا أثر له[2] فى القدح ؛ فإن من نظر بعين التحقيق وأمعن فى التحديق علم أن هذه الأمور وإن كانت تقديرية ومعانى تجويزية وأنه لاوجود لها فى الأعيان ، فلابد لها من تحقق وجود فى الأذهان ، ولا محالة أن نسبة ما فرض استعماله فى القول بالنهاية فيما له وجود ذهنى على نحو استعماله فيما له وجود عينى ، وأن ذلك – بمجرده – لا أثر لها فيما يرجع / إلى الافتراق أصلا[3] . ٥/أ

ومما يلتحق بهذا النظم فى الفساد أيضا قول القائل : إن كل واحد من هذه الأعداد محصور بالوجود فالجملة محصورة بالوجود ، وكل ما حصره الوجود فالقول بأن لا نهاية له محال ؛ فإن ما لا يتناهى لا ينحصر بحاصر ما . وهو إنما يلزم أن لو كان الحاصر متناهيا ، ولا محالة أن الكلام فى تناهى الوجود كالكلام فيما يحصره الوجود ، هذا إن قيل بأن الوجود زائد على الموجود وإلا فلا حاصر أصلا[4] .

ولربما نظر فى العلل والمعلولات إلى طرف الاستقبال فقيل : ما من وقت نقدره إلا والعلل والمعلولات منتهية بالنسبة إليه وانتهاء ما لا يتناهى محال . وهو أيضا غير مفيد ؛ فإن

(١) سقطت كلمة (مراتب) من الأصل وأضافها الناسخ بهامشه عند التصحيح وقد وردت فى الأبكار ١/٤٣ ا بلفظ (عقود الحساب) .

(٢) خبر المبتدأ المذكور فى أول الفقرة : « وما قيل . . . » .

(٣) نقد الآمدى هذا الطريق فى الأبكار ١/٤٣ ا .

(٤) ضعف الآمدى هذا الطريق أيضاً فى الأبكار ١/٤٣ ا وانظر الموافقة لابن تيمة ٢/٢٤٠ – ٢٤٣ .

الخصم قد سلم انتهاء العدد من أحد الطرفين ، ومع ذلك يدعى أنه غير متناه من الطرف الآخر ، ومجرد الدعوى فيه غير مقبولة ، لاسيما مع ما قد ظهر من أن عقود الحساب لا نهاية لها ، ولم يلزم من تناهيها من جهة البدء أن تكون متناهية من جهة الآخِر ، أو أن يوقف فيها على نهاية[1] .

فإذًا الرأى الحق[2] أن يقال :

لو افتقر كل موجود فى وجوب وجوده إلى غيره ، إلى غير نهاية ، فكل واحد باعتبار ذاته ممكن لامحالة ، فإن ما وجب وجوده لغيره ، فذاته لذاته ، إما أن تقتضى الوجوب أو الامتناع أو الإمكان : لا جائز أن يقال بالوجوب لأن عند فرض عدم ذلك الغير إن بقى وجوب وجوده فهو واجب بنفسه وليس واجبا لغيره ، وإن لم يبق وجوب وجوده فليس واجبا لذاته[3] ؛ إذ الواجب لذاته ما لو فرض معدوما لزم منه المحال لذاته لا لغيره ، ولا جائز أن يقال بالامتناع وإلا لما وجد ولا لغيره ، فبقى أن يكون لذاته ممكنا .

٥/ب وإذا كان كل واحد من الموجودات المفروضة ممكنا ، وهى غير متناهية ، / فإما أن تكون متعاقبة أو معا : فان كانت متعاقبة فما من موجود نفرده بالنظر إلا وفرض وجوده متعذر ، وانتهاء النوبة إليه فى الوجود ممتنع ؛ فإنه مهما لم يفرض وجوب وجود موجده فلا وجود له ، وكذا الكلام فى موجده بالنسبة إلى موجده ، وهلم جرا ، وما علق وجوده على وجود غيره قبله ، وذلك الغير أيضا مشروط بوجود غيره قبله ، إلى ما لا يتناهى ، فإن وجوده محال .

ونظير ذلك ما لو قال القائل : لا أعطيك درهما إلا وقبله درهما وكذا إلى ما لا يتناهى

(١) وضعفه الآمدى أيضاً فى الأبكار ١/٤٣ ب .

(٢) قارن بالأبكار ١/٤٣ ب حيث يقدم دليله المختار على بطلان التسلسل ولاحظ ما سبق فى المقدمة عن العلاقة بين الكتابين ، ونجد مثل هذا الاستدلال عند الفارابى (حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ٢٢ ، ٢٣) وينتقد ابن تيمية هذا الاستدلال ويذكر أن الآمدى متأثر فيه بابن سينا ، ويرمى الأول بالتناقض إذ يقرر فى (دقائق الحقائق) نقيض ما فى (الأبكار) راجع فى هذا : الموافقة ٢/٢٤٤ – ٢٥٣ . ولم نطلع بعد على كتاب دقائق الحقائق لنتبين قيمة هذا النقد .

(٣) عن معنى الواجب والممكن انظر ما سيأتى فى ل ١٧ ا ، ب ، ٩٨ ا من هذا الكتاب والنجاة ٢٢٤ – ٢٢٥ والإشارات – ط الخشاب بشرحى الرازى والطوسى ١/١٩٤ ، ١٩٥ ، وعيون المسائل للفارابى ص ٤ ، وحوار بين الفلاسفة والمتكلمين ٢٨ – ٣٦ .

فإنه لا سبيل إلى إعطائه درهما[1] ما . وهو على نحو قول الخصم فى تناهى الأبعاد ، باستحالة وجود بعدين غير متناهيين فرض أحدهما دائرا على الآخر بحيث يلاقيه عند نقطة وينفصل عنه بأخرى ، بناء على أن ما [من][2] نقطة إلا وقبلها نقطة ، إلى ما لا يتناهى ،فما من نقطة يفرض التلاقى عندها إلا ولابد أن يكونا قد تلاقيا قبلها عند نقطة أخرى إلى ما لايتناهى ، وذلك محال . كيف وأن ما من واحد يفرض إلا وهو مسبوق بالعدم ؛ فالجملة مسبوقة بالعدم ،**وكلى جملة مسبوقة بالعدم** ولوجودها أول تنتهى إليه فالقول بأن لا نهاية لأعدادها ممتنع .

وما يخص مذهب القائلين بالإيجاد بالعلية والذات أن كل واحد إما أن يكون موجداً لما أوجده فى حال وجوده ، أو بعد عدمه ، لا جائز أن يكون موجدا له بعد العدم ؛ إذْ العدم لا يستدعى الوجود . وان كان موجدًا له فى حال وجوده فوجود المعلول يلازم وجود علته فى الوجود وهما معا فيه ، وإن كان لأحدهما تقدم بالعلية على الآخر[3] على نحو تقدم حركة اليد على حركة الخاتم ونحوه ، فإذا العلل / والمعلولات وإن تكثرت فوجودها لا يكون ٦ / ١ إلا معا ، من غير تقدم وتأخر بالزمان[4]. وأما إن كانت معا فالنظر إلى الجملة غير النظر إلى الآحاد ؛ إذ حقيقة الجملة غير حقيقة كل واحد من آحادها . وان كان كذلك ، فالجملة إما أن تكون بذاتها واجبة أو ممكنة : لا جائز أن تكون واجبة وإلا لما كانت آحادها ممكنة. وإن كانت ممكنة فهى لامحالة ، تفتقر إلى مرجح ، فالمرجح إما أن يكون خارجا عن الجملة أو داخلا فيها : لا جائز أن يكون من الجملة وإلا فهو مقوم لنفسه ؛ إذ مقوم الجملة مقوم

---

(١) أورد الآمدى فى الأبكار ٤٣/١ ب ، ٤٤ ا حجج المتكلمين على بطلان التسلسل وتمثلهم بهذا المثال ، وفكرته تقوم على أن ما شرط فى حصوله انقضاء ما لانهاية له لا يحصل أبدا ، وانتقده بأن شرط العطاء فى المثال غير موجود ، أما انتفاء الشرط فى الممثل له فغير مسلم فلا تقبل الدعوى به دون دليل وهو مسبوق فى هذا النقد بابن رشد (المناهج ١٤٢) ويتابعها ابن تيمية فى الموافقة ٢٤٤/٢ وابن أبى العز الحنفى فى (شرح الطحاوية) ٦٩ ، ٧٠ . ودعم إبطال التسلسل بهذا المثال مسألة تقليدية جرى عليها الكثير من المتكلمين : كالجوينى فى الشامل ١١١/١ وفى الإرشاد ٢٦ ، ٢٧ ومن قبله القاضى عبد الجبار المعتزلى – وإن كان يتمثل بالتفاح بدل الدراهم – فى شرح الأصول الخمسة ١٨١ ، ١٨٢ .

(٢) زيادة ليست بالأصل .

(٣) هاتان الكلمتان وجدتا بهامش الأصل ، وبهما تستقيم العبارة .

(٤) انظر فى وجوه التقدم والتأخر (المبين ١٥ ا ، ب) وما سيأتى عنها فى ل ١١٠ ب والتعليق عليها .

لآحادها ، وذلك يفضى إلى تقوم الممكن بذاته ، وهو متعذر ؛ إذ قد فرض كل واحد من آحاد الجملة ممكنا . وإن كان خارجا عن الجملة فهو إما واجب وإما ممكن ، فإن كان ممكنا فليس خارجا عن الجملة على ما وقع به الفرض، فبقى أن يكون واجبا بذاته لا محالة[1].

فهو لا محالة واجب بذاته ، وإلا لافتقر إلى غيره ،وذلك الغير إن كان خارجا عن الجملة المفروضة ففيه إبطال الفرض ، وإن كان داخلا فيها ففيه توقف كل واحد على صاحبه وتقدمه بالذات ، وكل واحد من القسمين متعذر ؛ فقد تنخل من الجملة أنه لابد من القول بوجوب وجود موجود ، وجوده لذاته لا لغيره .

فإن قيل ما ذكرتموه فرع إفضاء النظر إلى العلم وجعله مُدركا ، وبم الرد على من أنكر ذلك ولم يسوغ غير الحواس الظاهرة مدركا ؟ كيف وهو متعذر من جهة المطلوب ، ومن جهة المبدأ ؛ **أما من جهة المطلوب** فهو أنه إما أن يكون معلوما أو مجهولا ، فان / كان ٦/ب معلوما فلا حاجة إلى طلبه ، وإن كان مجهولا فتمتنع معرفته عند الظفر به[2] .

وأما من جهة المبدأ فهو أن كل مطلوب فلابد له عند التعريف من مبادئ معلومة سابقة مناسبة ، وتلك المبادئ إما أن تكون بديهية أو مستندة إلى ما هو فى نفسه بديهى ، قطعا للتسلسل الممتنع ، والبديهى لا معنى له إلا ما يصدق العقل به من غير توقف على أمر خارج عنه ، وهو ما لا حاصل له[3]؛ فإنه إما أن يكون حاصلا لنا فى مبدإ النشوء أو بعده : لا جائز

---

(١) ذكر المؤلف هذه الحجة فى إبطال تسلسل العلل والمعلولات معكونها معا فى الأبكار ١٨/١ ا ، ب « وأعقب ذلك بمناقشة حول احتياج الممكن إلى المرجح أورد فيها أحد عشر وجها لعدم احتياجه إليه وناقشها أما الحجة المذكورة هنا فتكاد تكون منقوله عن النجاة ص ٣٢٥ ، كما نجد مثلها عند الفارابى » انظر حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ١١٠ – ١١٣ « ومما يؤكد جنوحه إلى هذا المصدر معارضته لأدلة المتكلمين التقليدية على حدوث العالم ووجود الله كفكرة الجوهر والعرض وفكرة تساوى الممكنات (انظر القانون الخامس ل ١٩٧ – ١٠٤ ا) على أن ابن تيمية ينقد هذه الحجة المختارة فى الموافقة ٢٤٤/٢– ٢٥٤ ، ويشير إلى نقد أبى الثناء الأرموى لها – نفس المصدر ص ٢٤٥ – ٢٤٦ .

(٢) راجع الأبكار لوحة ١٩/١ ا ، ب حيث يعرض فكرة الحسيين الذين ينكرون إفضاء النظر العقلى إلى المعرفة ويرون أن الحس والنقل المتواتر هما طريق العلم ويورد شبههم ويناقشها ويحتج لرأيه بثلاث حجج ، مبرهنا بذلك على أن المنهج القياسى هو منهج العلم الضرورى وانظر ما سيأتى فى ٧ ب ، ٨ ا والتعليق هناك بشأن موقف المتكلمين عامة من المسألة (ص ١٨ من هذا الكتاب) .

(٣) قارن بالأبكار ١٦/١ ا ، ١٦ ب وانظر أيضاً فى الرد على نفاة البديهيات شرح المواقف للجرجانى ١٧١/١ – ٢٨٨ .

أن يقال بالأول، فإنا كنا لا نشعر بها فى مبدأ نشوئنا ،ولو كانت حاصلة لما وقع الذهول عنها، إذ هو متناقض . وإن قيل بالثانى : فإما أن يقال حصلت بالدليل أو بغير دليل ، فان كانت بالدليل فليست بديهية ، وإن كانت من غير دليل فاختصاص حصولها بزمان دون زمان هو مما لا حاصل له .

وأما قولكم إن ما وجد بعد العدم لا بد وأن يكون وجوده لغيره وإلا لما كان معدوما قَبلُ. فلو كان وجوده لغيره لم يخل : إما أن يكون ذلك الغير دائما علة ،أوحدث كونه علة ، فإن كان دائما علة وجب ألا يتأخر وجود معلوله عن وجوده وأن لا يكون مسبوقا بالعدم. وإنحدث كونه علة فالكلام فى تلك العلة كالكلام فى معلولها وهلم جرا ، وهذا يؤدى إلى أن لايكون معدوما ولامسبوقا بالعدم وهومحال ، أو إلى علل ومعلولات لاتتناهى ولم تقولوا به[1] .

وإنه[2] لو افتقر الحادث فى حال حدوثه إلى محدث لافتقر المعدوم فى حال عدمه إلى معدم[3] ، وهو ممتنع لأن ما اقتضى العدم : إما نفس ما اقتضى الوجود أو غيره ، لا جائز أن يكون نفسه ، فإن ما اقتضى وجود شئ لا يقتضى عدمه ، وإن كان غيره فذلك الغير ٧ / أ إما واجب بذاته أو لغيره ، فإن كان واجبا بذاته أدى إلى / اجتماع واجبين وهو محال كما سيأتى . كيف ويلزم أن يكون الشى الواحد موجودا ومعدوما معا لتحقق ما يقتضى كل واحد منهما ؟ وهو ممتنع . وإن كان واجبا لغيره فذلك الغير اما أن يكون هو نفس ما أوجب الحدوث أو غيره ، فإن كان نفسه فيستحيل أن يوجب بذاته ما يقتضى عدم ما يقتضيه وجوده بذاته ، وإن كان غيره فيفضى إلى اجتماع واجبين وهو متعذر .

وأيضا ، فإنه لوافتقر إلى موجد لم يخل إما أن يكون موجدا له فى حال وجوده أو فى حال عدمه ، فإن كانموجدا له فى حال وجوده فهو **محال** ؛ إذ الموجود لا يوجد . وإن كان موجدا له فى حال عدمه فهومحال أيضا ظاهرالإحالة . ولوسلمنا أن ماوجد بعدالعدم لابد وأن يكون وجوده بغيره لكن لا إفضاء له إلى إثبات واجبالوجود مع كونالخصم قائلا بعلل ومعلولات إلى غير النهاية[4].

(١) ذكر الآمدى هذه الشبهة فى الأبكار ١/٤٤ ب ، وهى جزء من دليل العلة التامة الذى تمسك به ابن سينا وغيره فى قولهم بقدم العالم وسيعرض له المؤلف فيما بعد بتفصيل انظر ل ١٠٣ ا ، ١٠٥ ا .

(٢) هنا كلمة ممحوة بالأصل تعذرت قراءتها . ولعلها : وأيضاً وإنه . . . إلخ .

(٣) أورد الآمدى هذه الشبهة أيضاً فى الأبكار ١/٤٤ ب .

(٤) قارن بالأبكار ١/٤٦ ا حيث يورد عدة اعتراضات على دليل الممكن والواجب شبيهة بما ذكره هنا .

وقولكم : إنه لو كانت العلل والمعلولات غير متناهية فكل واحد منها ممكن باعتبار ذاته . فبم الرد على من اشترط فى ممكن الوجود أن لايكون موجودا ، وأن الشئ مهما اتصف بالوجود فهو ضرورى الوجود[1] ، وضرورى الوجود لايكون ممكنا . فإن قيل له ممكن فبالاشتراك ، وليس هذا تسليم المطلوب ؛فإن كون الشئ ضرورى الوجود أعم من الضرورة الثابتة لذاته ، ومع التسليم بكونها ممكنة فما ذكرتموه ، فى أن لانهاية ، غير مستقيم : أما ما ذكرتموه فى طرف التعاقب ، فغير مطرد ، وذلك أنا [لو فرضنا][2] حادثا بعد العدم فاما أن يقال : **إن** له قبلا[3] كان فيه معدوما أو ليس : لاجائز أن يقال انه لم يكن له قبل كان فيه معدوما ، وإلا لما كان له أول وهو خلاف الفرض . وإن كان له قبل هو فيه معدوم فذلك القبل إما موجود أو معدوم : لاجائز أن / يكون معدوما وإلالما كان ٧/ ب له قبل ؛ إذ لافرق بين قولنا : إنه لاقبل له ، وبين قولنا : إن قبله معدوم ، فبقى أن يكون موجودا ، ثم ما قبلٌ يفرض إلا وهو مسبوق بقبل آخر إلى مالانهاية له على هذا النحو[4] ، فإذا قد ثبت وجودات لانهاية لأعدادها وإن كانت متعاقبة ، وكل واحد مسبوق بعدمه . وبه تبين كذب ما ذكرتموه من القياس . وأما معتمد القائلين بالإيجاد بالعلية فطريق الرد عليهم ما هو طريق لكم فى الرد عليهم كما يأتى فيما بعده .

وأما ما ذكرتموه فى طرف المعية ووجوب الانتهاء فيها إلى موجود وجوده لذاته. فذلك الموجود لايخلو : إما أن يكون ممكنا أو ليس بممكن ، فإن كان ممكنا فهو من الجملة وليس بواجب ، وإن لم يكن ممكنا فما ليس بممكن ليس بواجب. وبهذا يندفع ما ذكرتموه فى جانب الانتهاء إلى موجود هو مبدأ الموجودات أيضا .

(١) فكرة أن كل موجود فهو ضرورى الوجود أجاب عنها المؤلف فى ل ٩ ب (ص ٢٢ من هذا الكتاب) ، وانظر هذه الفكرة عند ابن عربى – الخيال عند محيى الدين بن عربى – ص ٣٠ . للدكتور محمود قاسم – الطبعة الأولى .

(٢) غامضة بالأصل أثبتها اجتهاداً .

(٣) بالأصل (قبل) وهو خطأ .

(٤) تجد الجواب عن فكرة القبليات المتسلسلة فى ص ٩ ب ، وانظر التعليق هناك (ص ٢٢ ، ٢٣ من هذا الكتاب) .

والجواب[١] : أما طريق إفحام المنكر لكون النظر مُدركا أن يقال : نفى إفضاء النظر إلى العلم إما معلوم أو غير معلوم : فإن كان معلوما فإما أن يكون حصوله متوقفا على مدرك يعلم به أو ليس : فإن كان متوقفا فالمدرك إذا إما الحواس أو النظر : لاجائز أن يكون مدركه الحواس ؛ إذ هو غير محسوس ، فتعين أن يكون مدركه النظر . وإن لم يكن متوقفا على مدرك فهو بديهى ، ولو كان بديهيا لما وقع الاختصاص به لطائفة دون طائفة ، كيف وأنه لو خلى الانسان ودواعى نفسه فى مبدأ نشوئه ، مع قطع النظر عن النظر ، لم يجد فى نفسه الجزم بذلك أصلا ، وكل ماليس على هذه القضية من العلوم فليس ببديهى . وإن اكتفى فى ذلك بمجرد الدعوى فقد لاتؤمن المعارضة بمثله فى طرف النقيض ، وليس عنه محيص/ . ٨ / ا

وأما إن كان مجهولا غير معلوم فالجزم بنفيه متعذر ؛ لعدم الدليل المفضى إليه . وليس هذا مما ينقاس فى طرف النقيض ؛ فإن من حصلت عنده المواد الصادقة المقترنة بالصور الحقة التى يتولى بيانها المنطقى لم يجد فى نفسه جحد ما يلزم عنها ، وذلك كعلمنا بأن الأربعة زوج لعلمنا بأنها منقسمة بمتساويين ، وكل منقسم بمتساويين فهو زوج[٢] . كيف وأنا نجد من أنفسنا العلم بأُمور كلية حصلت لنا بعد مالم تكن ، ولو خلينا على أصل الفطرة من غير طلب لها لم نعلمها ؟ فلا بد لها من مدرك موصل

(١) تلتقى المدارس الكلامية من اعتزالية وأشعرية وماتريدية وغيرها على إثبات النظر طريقا إلى العلم ، وهذه حقيقة قررها ابن رشد فى مناهج الأدلة « ١٣٤ ، ١٣٥ » ، انظر :

ا – أبكار الأفكار للآمدى ١/١٩ ا – ٢١ ب حيث يرد على نفاة النظر ويلتقى مع (الغاية) فى الفكرة والعبارة . وانظر أيضاً

ب – المغنى للقاضى عبد الجبار ٤/٤١ وما بعدها حيث يستقصى شبه المقلدة ويناقشها حتى ص ٢٠٨ .

ج – وشرح الأصول الخمسة له أيضاً ص ٦٠ – ٧٥ وكلا الكتابين يوضح موقف المعتزلة الذين هم بالضرورة أحرص على هذه القضية من غيرهم .

د – بحر الكلام لأبى المعين النسفى الماتريدى ٤ – ١٤ حيث يوجب النظر فى معرفة الله ولو لم يرد شرع ، خلافا للأشاعرة وبعض الحنابلة .

هـ – أما الموقف السلفى فهو عند ابن تيميه لا يختلف عما سبق ، بل هو أقرب إلى المعتزلة منه إلى الأشاعرة انظر نقض المنطق ٢٥ – ٤١ .

و – وأما عن الإمامية القائلين بالتعليم فيحاول الطوسى فى تلخيص المحصل تحديد موقفهم من النظر العقلى وأنهم يسلمون بإفضائه إلى المعرفة ولكن يقولون بأنه وحده لا يكفى للنجاة معارضاً الرازى فى هذا – المحصل ٢٥ – ٢٦ .

(٢) تلك هى الحجة التى جاءت فى الأبكار ١/١٨ب ، ١٩ ا رداً على نفاة النظر ونجد مثلها عند الغزالى فى الاقتصاد ١٢ والرازى فى المحصل ٢٣ ، ٢٩ والجوينى فى الإرشاد ٥ ، ٦ والمغنى ١٢/٧٧ .

إليها ؛ فإنها غير بديهية ، وليس المدرك هو الحواس ؛ إذ الكليات غير محسوسة ، فتعين أن يكون النظر ، ولولا أنه صحيح[١] لما أفضى إلى المطلوب[٢] .

فإن قيل : ماذكرتموه فى معرض إثبات النظر غير بديهى وإلا وقع اختصاصكم به دوننا ، فبقى أن يكون نظريا ، وفيه إثبات النظر بالنظر وهو ممتنع .

فالواجب[٣] أن يقال : ماذكرتموه فى معرض الإبطال : إما أن يكون صحيحا أو فاسدا فإن كان صحيحا فقد أبطلتم النظر بالنظر أيضا وهو ممتنع ،وإن كان فاسدا فلا حاجة إلى الجواب[٤] .

وقولهم : إن المطلوب فى النظر إن كان معلوما فلا حاجة إلى طلبه ، وإن كان مجهولا فلا فائدة لطلبه لعدم الوقوف عليه عند الظفر به[٥] .

قلنا : الشئ قد يكون معلوما من وجه ومجهولا من وجه ، أعنى معلوما بالقوة ومجهولا بالفعل ، وذلك إنما يكون عند كون الانسان عالماً بقضية كلية وهو جاهل بما يدخل تحتها بالجزئية ، أو عالم به لكنه غافل عن الارتباط الواقع بينهما : مثال الأول علمنا بأن كل اثنين زوج ، وجهلنا بزوجية ما فى يد زيد مثلا ؛ لجهلنا باثنينيته ، لكن جهلنا به إنما هو جهل بالفعل ، وإن كان معلوما بالقوة ؛ من جهة علمنا بأن كل اثنين زوج .

ومثال الثانى : ظن / كون البغلة المنتفخة البطن حبلى مع العلم بأنها بغلة ، وأن كل بغلة عقيم ، فالعلم بكونها عقيما واقع بالقوة ، والجهل بذلك إنما هو بالفعل . فمستند الجهل فى المثال الأول إنما هو عدم العلم بالمقدمة الجزئية وفى الثانى الغفلة عن الارتباط بين المقدمتين . فالطلب إذا إنما هو لمثل هذا المجهول ؛ فإنه مهما ظفر به وعرفه بالفعل ، ٨ / ب

(١) فى الأصل (وإلا لما) وزيادة كلمة (وإلا) تتكرر عن الآمدى فى مثل هذا الأسلوب دون داع .

(٢) تلك هى الحجة الثانية فى الأبكار ١/١٩ ا بنفس الألفاظ تقريباً .

(٣) كذا بالأصل ولعلها (فالجواب . . .) .

(٤) وهذه تكرار لفكرة الدور التى يتهم كل منهم خصمه بها وانظر الأبكار ١/٢٠ ا ، ٢١ ب .

(٥) وهذه شبهة أجاب عنها فى الأبكار ١/٢٢ ا ، ب بنفس الألفاظ تقريباً مستخدماً مثالى « الزوجية والحبلى » كما هو والمثال الأخير نجده عند الغزالى – فى معرض إثبات صحة النظر – فى القسطاس المستقيم ٢٥ ، ٥٦ ضمن مجموعة القصور العوالى من رسائل الغزالى .

على الصفات التى كانت معلومة بالقوة ، عرف أنه مطلوبه لامحالة . أما أن يكون الطلب لما علم أو جهل مطلقا فلا[1] .

وأما القضايا البديهية فهى كل قضية يصدق العقل بها عند التعقل لمفرداتها من غير توقف على مبدأ غيرها[2] ، فعلى هذا حصولها لنا فى مبدأ النشوء إنما هو بالقوة لابالفعل ، وعدم حصولها بالفعل إنما كان لعدم حصول مفرداتها التى لاتحصل إلا بكمال آلة الإدراك ، فإذا حصلت المفردات عند كمال آلة الادراك بادر العقل إذ ذاك بالنسبة الواجبة لها من غير توقف أصلا . فعلى هذا لم يلزم من عدم حصولها لنا فى مبدأ النشوء بالفعل أن تكون غير بديهية ، ولامن تأخرها أن تكون نظرية فبطل ماتخيلوه[3] .

وما ماذكروه فى امتناع افتقار الحادث إلى المُحدِث[4] فإنما يلزم أن لو لم يكن مستنده القصد والإرادة بل الطبع والعلة ، وليس كذلك :

أما على الرأى[5] الفلسفى القائل بالأيجاد بالعلية : فهو أن الافلاك متحركة على الدوام [لتحصيل[6]] مالها من الأوضاع الممكنة لها على وجه التعاقب والتجدد ، طلبا للتشبه بمعشوقها والالتحاق بمطلوبها ، مقتضية للحركات الدورية بإرادات قديمة لأنفس الأجرام الفلكية ، وبتوسط الحركات وجدت التأثيرات كالامتزجات والاعتدالات وغير ذلك من الأمور السفليات ،/وقبول القابليات للصور الجوهرية والأنفس الإنسانية ؛ فإن مالم يوجد منها إنما هو لعدم القابلية لالعدم الفاعلية ؛ إذ الفاعل إنما هو العقل الفعال الموجود مع جرم فلك القمر .   ٩/ا

(١) قارن بالإبكار ٢٢/١ ب حيث يعرض نفس جوابه هنا .

(٢) يتفق تماما مع تعريفه للقضايا الأولية فى « المبين » لوحة ٩ ا ، وفى الأبكار ٢٢/١ ا .

(٣) قارن بالأبكار ٢٢/١ ا ، ٣٠ ب حيث يجيب بهذه الأجابة .

(٤) قارن بالأبكار ٤٧/١ ب وانظر ما سيأتى فى ل ١٠٥ ا من هذا الكتاب .

(٥) راجع ما جاء فى ل ٣ ا ، ب والتعليق عليها .

(٦) كلمة أصابها محو بالأصل فلم يبق منها إلا اللام أثبتها اعتماداً على الأبكار ففيه نفس الجملة فى ٤٧/١ ا .

وأما الرأى الإسلامى :

فمصدر الحوادث بأسرها ومستندها إنما هو صانع مريد مختار اقتضى بإرادة قديمة وأنشأ بمشيئة أزلية كل واحد منها فى الوقت الذى اقتضى وجوده فيه ، كما يأتى تحقيقه فيما بعد إن شاء الله تعالى .

فليس الموجد للحوادث محدَثا حتى يفتقر إلى محدِث ولاهو موجد لها إيجادا بالعلية أو الطبع حتى يلزم قدم ماصدر عنه بقدمه .

وقولهم : لو افتقر الحادث فى حال وجوده إلى محدث لافتقر فى حال عدمه إلى معدم .

قلنا : مهما كان الشئ فى نفسه ممكنا فلابد له من مرجح لأحد طرفيه أعنى الوجود[1] والعدم ، وإلا فهو واجب أو ممتنع ، فكما أنه فى حال وجوده يفتقر إلى مرجح فكذا فى جانب عدمه ، والمرجح للعدم هو المرجح للوجود ، لكن إن كان مرجحا بالذات عند القائلين به فعدمه هو المرجح للعدم لانفس وجوده . وأما عند القائلين بالإرادة فيصح أن يقال : عدم المعدوم فى حال عدمه مستند إلى عدم تعلق القدرة بإيجاده والإرادة بتخصيصه فى ذلك الوقت ، ولايلزم من ضرورة وجود القدرة والإرادة فى القدم قدم مايتخصص بها ، كما سنبينه فيما بعد[2] .

ويحتمل أن يقال بإسناده إلى قدرة قديمة اقتضت عدمه ، وإرادة أزلية اقتضت تخصيص عدمه بذلك الوقت كما اقتضت تخصيص وجوده بوقت [آخر][3] والمرجح للطرفين واحد لاتعدد فيه وإن وقع التعدد فى متعلقه كما سيأتى بعد[4] .

وأما ماذكروه من امتناع إحداث المحدث فى حالى الوجود والعدم/فلا يستقيم ، وذلك أن ماوجد بعد العدم ، إما أن يكون وجوده لذاته أو لغيره : لاجائز أن يكون   ٩/ب

(١) فى الأصل (الوجوب) والصواب ما أثبته .   (٢) ل ٢٦ اوما بعدها من هذا الكتاب .

(٣) غير واضحة بالأصل ، أثبتها اجتهاداً .

(٤) ذكر المؤلف فى الأبكار ٤٧/١ ا ، ب هذين القولين فى الإجابة عن هذه الشبهة ونسب الثانى منهما إلى القاضى أبى بكر الباقلانى فى أحد قوليه .

وجوده لذاته ، وإلا لما كان معدوما ، فبقى أن يكون وجوده لغيره كما قررنا . والاقتضاء لوجوده ليس هو له فى حال عدمه ، وإلا لما كان معدوما ، فليس الاقتضاء لوجوده إلا فى حال وجوده ، لا بمعنى أنه أوجده بعد وجوده ، بل بمعنى أنه لولا المرجح لما كان موجودا فى الحالة التى فرض كونه موجودا فيها[1] . وعند ذلك فلا التفات إلى من اعتاص هذا القدر على فهمه ، واعترضت عقله مرامى وهمه .

وأما اشتراط انتفاء الوجود عن ممكن الوجود فيعتذر جدا ؛ وذلك أن ممكن الوجود هو بعينه ممكن العدم ، فإن اشترط فى ممكن الوجود أن لايكون موجودا فليشترط فى ممكن العدم أن لايكون معدوما ، فإنه كما أن الخروج إلى الوجود يخرجه إلى ضرورة الوجود فالخروج إلى العدم يخرجه إلى ضرورة العدم . وذلك يفضى إلى أن لايكون الممكن موجودا ولامعدوما وهو محال .

فإن قيل : إن العدم لايخرجه إلى ضرورة الوجود بالمعنى المشروط دون المطلق فهو صحيح ، لكن لامنافاة بينه وبين الممكن .

وأما ما ذكروه من القبليات الغير المتناهية[2] فمندفع ؛ وذلك أنهم إن فسروا القبلية بأمر زائد على عدمه كان عدمه فيها فغير مسلم ، بل لامعنى لقبلية الشئ إلا أنه لم يكن فكان ، ومع هذا التفسير للقبلية فلا يتمهد ما ذكروه . كيف وأنه يستحيل القول بما ذكروه نظرا إلى ما أشرنا إليه من البرهان ، وأوضحناه من البيان ، فى عدم حوادث لاتتناهى ؟

وأما ما ذكروه فى بيان استحالة القول بوجوب واجب الوجود[3] نظرا إلى ثبوت الإمكان

---

(١) قارن بالأبكار ١/٤٤ ب حيث يورد هذه الشبهة ، ثم يجيب عنها فى ١/٤٧ ا بما لا يخرج عما هنا ، وانظر فى كل ما سبق من شبهات نفاة النظر وردها المواقف ١/٩٠ – ١٨٨ ، ٢١١ – ٢٤١ .

(٢) فى الأصل (الغير متناهية) والصواب ما أثبته ، وانظر فى فكرة تسلسل القبليات وتمسك ابن سينا بها ضد المتكلمين القائلين بحدوث الزمان النجاة قسم ٣ ص ٢٥٧ ، ٢٥٨ وانظر فى المناقشات حول ذلك « حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ٢٥٥ ، ٢٢٨ وانظر أيضاً المواقف ١/١٨٠ ، ١٨١ ونهاية الأقدام ٥٢ ، ٥٣ .

(٣) فى الأصل (الوجوب) .

له ونفيه عنه فمنشأ الغلط فيه إنما هو من اشتراك لفظ الممكن[1] ؛ إذ قد يطلق على ماليس/ بممتنع وعلى مالا ضرورة فى وجوده ولا فى عدمه ؛ فالاعتبار الأول أعم من الواجب بذاته ، والثانى مباين له . فعلى هذا إن قضى عليه بكونه ممكنا فليس إلا بالاعتبار الأول ولايلزم منه نفى الوجوب لكونه أعم منه ، وإن سلب عنه الإمكان فليس إلا بالاعتبار الثانى ، ولايلزم منه نفى الوجوب أيضاً ، بل ربما كان الوجوب هو المعتبر أو الامتناع لامحالة[2]. نعم لو سلب عنه الإمكان بالاعتبار الأول أو أثبت له بالاعتبار الثانى لزم ألا يكون واجبا ، فقد نقرر كما أشرنا إليه أنه لابد من القول بوجوبِ وجودِ موجودٍ وجودُه لذاته لالغيره .

١٠ / ا

وهو حسبى ونعم الوكيل .

---

(١) قارن بتعريفه الممكن والواجب فى المبين لوحة ٦ ب والأبكار ١/٥٠ ا ، وانظر أيضاً « مناهج الأدلة » ٢٢٠– ٢٢١ والمواقف ١/١٧٢ وطبقات الشافعية للسبكى ٣/٢٦٦ – ٢٦٨ ، وانظر ما سيأتى فى ١٧ ا ، ب ، ٩٧ ا ، ب .

(٢) كذا بالأصل .

القَانونُ الثّانِي

في إثباتِ الصّفاتِ

وابطال تعطيل من ذهب الى نفيها من أهل المقالات

وَيَشْتَمِلُ عَلى قاعِدَتَيْنِ

القاعدة الاولى

[فى مسألة الأحوال][1]

وهو أنه لما كان النظر فى الصفات[2] النفسية قد تعلق نوعا من التعلق بالنظر فى الصفات الحالية ، ولربما توصل بعض المتكلمين من الأصحاب والمعتزلة منها إلى إثبات الصفات النفسية ، فلا جرم وجب أن يقدم النظر فى بيان الأحوال أولا ، فنقول :

ذهب أبو هاشم[3] إلى القول بإثبات الأحوال ، ووافقه على ذلك جماعة من المعتزلة والكرامية ، وجماعة من أصحابنا كالقاضى أبى بكر ، والإمام أبى المعالى[4] . ونفاها من عدا هؤلاء من المتكلمين .

وقبل النظر فى تحقيق مذهب كل فريق ، يجب أن نعرف الحال ومعناها ؛ ليكون التوارد بالنفى والإثبات على محز واحد ، من جهة واحدة . ثم التعريف بماذا ؟

قال بعض المتكلمين[5] : ليس إلا بذكر أقسامها ومراتبها ، لا بالحد والرسم ؛ إذ الحد

---

(١) هذا العنوان ليس فى الأصل .

(٢) عن أقسام الصفات قارن بالمبين لوحة ١٦ ا ، ب . ومناهج الأدلة ١٦٥ واللمع للأشعرى ٣١ وشرح الأصول الخمسة ١٨٢ والإرشاد ٥٩ — ٦١ وأصول الدين ٨٨ ، ٨٩ ، والرسالة القشيرية ص ٥ وموافقة صحيح المنقول ٢/٢٢٨ — ٢٣١ .

(٣) هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائى ، المتوفى سنة ٣٢١ هـ وهو وأبوه (أبو على) من شيوخ المعتزلة البصريين انظر فى ترجمته : الفرق بين الفرق للبغدادى ١٦٤ — ١٨٢ ؛ والملل والنحل الشهرستانى ١/٩٨ — ١٠٨ ، وانظر فى ترجمة القاضى أبى بكر الباقلانى المتوفى سنة ٤٠٣ هـ الفرق بين الفرق ١١٥ ، ٢٤٧ وكتاب التمهيد تحقيق أبى ريدة ٢٤١ — ٢٥٦ ،

(٤) نسب الشهرستانى إلى الجوينى أنه أثبتها أولا ونفاها أخيراً (نهاية الأقدام ١٣١) وأما الباقلانى فينسب إليه الآمدى فى الأبكار ١/١٤٤ ب ، ١١٥ ا أنه تردد قوله بين النفى والإثبات ، وبالرجوع إلى التمهيد ١٥٣ — ١٥٥ نجده يرفض الأحوال بمعناها عن أبى هاشم ، كما أننا نجد الجوينى فى الشامل يرفض الأحوال ١/٧١ ، ١٩٦ — ٢٠٥ بينما يقبلها فى الإرشاد ٨٠ — ٨٤ وهذا قد يعارض كلام الشهرستانى أنه رفضها أخيراً لأن كتاب الإرشاد متأخر عن الشامل) **انظر الشامل — المقدمة** ص ٧) وأنظر أيضاً فى المسألة الابكار ١/٢٧٢ ا ، ٢٨٧ ا ، ب وأصول الدين ١٨٠ — ١٨٢ .

(٥) هذا القائل هو الجوينى انظر الابكار ٢/١١٥ ا ، وقد تابعه الشهرستانى فى هذا — نهاية الأقدام ١٣١ ، ١٣٢ . وانظر الإرشاد ٨٠ ، ٨١ .

١٠/ب والرسم لابد وأن يكون متناولا لجميع مجارى الأحوال، /وإلا فهو أخص منها ، والحد والرسم يجب أن يكونا مساويين للمحدود لاأخص منه ولاأعم ، وإلا يفضى إلى ثبوت الحال للحال ، من جهة أن الحد لايتناولها إلا وقد اشتركت كلها فى معنى واحد ، وكل ما وقع به الاشتراك والافتراق من الذوات والمعانى فهو حال زائد عليها . لكن هذا القائل إما أن يفرق بين ما به تتفق الذوات وتفترق ، وبين مابه تتفق الأحوال وتفترق ، على مايقوله القائل بالأحوال ، فإن عنده الذوات هى التى تتفق وتفترق بالأحوال . أما اتفاق الأحوال وافتراقها ليس[1] إلا بذواتها كما يأتى ، أو أنه لايعترف بالفرق : فإن اعترف فلا اتجاه لما ذكره . وإن لم يعترف بالفرق فليس ما أبطله بأولى مما عينه ، فإنه كما يتعذر التعريف بالحد ، لما فيه من إثبات الحال للحال . كذا يمتنع التعريف بما ذكره ؛ إذ فى ضرورة الاعتراف بالانقسام وقوع ما به الانقسام . وإن ما أشار إليه أشعر بجهل صناعة الحدود والرسوم .

وذلك أن ما ذكروه ، وإن اتجه فى الحدود التى لايستعمل فيها غير الذاتيات ، فهو غير متجه فى الرسوم ، من جهة أن المقصود من الرسم ليس إلا تمييز الشئ عما سواه[2] ، تمييزا غير ذاتى . والتمييز كما يحصل بالخواص[3] الوجودية الثابتة للشئ المرسوم دون غيره ، كذلك قد يحصل بالسلوب المختصة به دون غيره . وإذ ذاك فلا يلزم ثبوت الحال [إذا ما عرفت بها][4] ؛ إذ الحال صفة إضافية ، والسلب المحض ليس بثبوتى . فعلى هذا إن عرفت الحال بأمر سلبى ، وخاص عدمى ، كان التعريف صحيحا ، ولم يكن ما ذكروه متجها . وذلك ممكن لامحالة ؛ فإنه لامانع من أن يقال : الحال عبارة عن صفة إثباتية [لموجود][5] غير متصفة بالوجود ولا بالعدم ؛ فإن ما تخيل كونه صفة ١١/أ زائدة على المرسوم/ليس إلا أمرا سلبيا ، ومعنى عدميا ، وهو سلب الوجود والعدم .

---

(١) كذا بالأصل بدون فاء . (٢) انظر المبين لوحة ٥ ا ، ونهاية الاقدام ١٩٠ .

(٣) فى الأصل بالخواص الثابتة الوجودية الثابتة ، حذفت الأولى .

(٤) غامضة بالأصل أثبتها اجتهاداً .

(٥) بياض بالأصل أكملته اعتماداً على الأبكار ١١٥/٢ ا والمبين لوحة ١٦ ب – وقارن بالإرشاد ٨٠ .

وأما ماسوى ذلك فليس بزائد على نفس المرسوم ، ولاهو كالصفة له أصلا . وهو على نحو قولنا فى واجب الوجود : إنه الوجود الذى لايفتقر إلى غيره ، فى وجوده ؛ فإن مابه التمييز ليس إلا سلب الافتقار إلى الغير لاغير . وأما مدلول اسم الوجود فإنه لايستدعى – من جهة أخذه فى الرسم – أن يكون صفة داخلة فى المرسوم ، ولازائدة عليه خارجة عن معناه . بل لو كان هو نفس الذات المرسومة كان الرسم – بالنظر إلى الصناعة الرسمية – صحيحا[1] .

وعند هذا فلابد من الإشارة إلى أقسامها . وهى تنقسم إلى معللة وإلى غير معللة :

فأما المعللة منها فهى كل حكم يثبت للذات بسبب معنى قام بالذات ؛ ككون العالم عالما والقادر قادراً ونحوه . وقد زاد أبو هاشم ، ومن تابعه من المعتزلة فى ذلك ، اشتراط الحياة[2] . فعلى مذهبه إيجاب الأحوال المعللة ليس إلا للصفات التى من شرطها الحياة ، كالعلم والقدرة ونحوه . وأما مالاتشترط فيه الحياة من الصفات فلا ، وذلك كالسواد والبياض ونحوه . والمستند له فى الفرق أن ما من شرطه الحياة ، كالعلم ونحوه ، إنما يتوصل إلى معرفته من معرفة كون ما قام به عالما ، ولاكذلك السواد والبياض ؛ فإنه مشاهد مرئى ، فلا يفتقر إلى الاستدلال عليه ، بكون ما قام به أسود وأبيض ، فلهذا جعل علة ثم ، ولم يجعل علة ههنا .

والمحقِّقُ يعلم أن التوصل إلى معرفة وجود الشئ من حكمه ، أو مايلزمه من الآثار ، إنما هو فرع كونه مؤثرا له وملزوما ، فإذاً يجب جعله علة من ضرورة معنى لايتم إلا بالنظر إلى عليته . ثم إن الحركة قد تكون طبيعية وليس من شرطها الحياة ، وقد تكون إرادية من شرطها الحياة ، ولا محالة [أن][3] نسبة الحركة الطبيعية إلى كون المحل متحركا/ ١١/ب كنسبة الحركة الإرادية إلى كون المحل متحركا ، فيما يرجع إلى المعرفة والخفاء ، ومع

---

(١) قارن بالإرشاد ٨٠ ، ٨١ .

(٢) قارن بنهاية الاقدام ١٣٢ ، والابكار ١١٥/١ وشرح الأصول الخمسة ١٥١ – ١٥٣ .

(٣) زدت هذه الكلمة لتستقيم العبارة .

هذا فقد جعلوا الحركة الإرادية علة كون المحل متحركا ، ولاكذلك الحركة الطبيعية ، فهل الفرق إلا تحكم ؟

فإذاً قد بانأنه لاوجه للفرق ، وهو الرأى الحق ، وإليه ذهب القائلون[1] بالأحوال من أصحابنا . هذا تمام الكلام فى القسم الأول .

وأما الحال الغير المعللة :

فهى كل صفة ثبتت للذات غير مُعلَّلة بصفة زائدة عليها ، كالوجود واللونية ونحوها[2] . فهذه أقسام الأحوال .

وهل هى عند من أثبتها معلومة بانفرادها ، أو مع غيرها ؟

قال أبو هاشم ومن تابعه من المعتزلة : إنها لاتعلم إلا مع الذوات ، من حيث إن العلم إنما يتعلق بطريق الاستقلال — عندهم — بما هو فى نفسه ذات ، والذوات ثابتة فى العدم ، والأحوال متجددة .

وأما من قال بها ، من أصحابنا ، فإنه لم يمنع من تعلق العلم بها على انفرادها . ولعل مستند الاختلاف ، فى الاشتراط وعدمه ، إنما هو بالنظر إلى الحقيقة[3] والثبوت . فرب من وقف تعلق العلم بها على الذوات نظر إلى جهة الثبوت ، والآخر إلى جهة الحقيقة ؛ إذ هى غير إضافية . وكل منهما إذ ذاك مصيب فيما يقول . أما إن كان توراد النفى والإثبات على جهة واحدة من هاتين الجهتين فلا محالة أن المثبت لهذا الاشتراط يكون مصيبا بالنظر إلى الثبوت مخطئا بالنظر إلى الحقيقة ، والثانى بعكسه[4] .

وإذا عرف معنى الحال وأقسامها ، فيجب أن نعود إلى المقصود ، وهو الكشف عن مأخذ الفريقين ، والتنبيه على معتمد الطائفتين . وقد اعتمد مثبتو الأحوال على الدلالة والإلزام :

---

(١) انظر فى هذا الإرشاد ص ٨٠ .

(٢) قارنه بتعريف الجوينى فى « الإرشاد » ٨٠ ، ٨١ .

(٣) كذا بالأصل ، ولعلها (أو) .

(٤) قال فى الأبكار ٢/١١٥ ا ، بعد عرضه الخلاف حول إدراك الأحوال مستقلة أو مع الذوات — : « والذى أراه أن حاصل الخلاف ههنا لا يؤول إلى غير العبارة » ثم يؤيد ذلك بقريب مما هنا .

أما الدلالة[1] فهو أنهم قالوا : الذوات المختلفة كالسواد والبياض مثلا لا محالة أنهما متفقان فى شئ وهو اللونية ، ومختلفان فى شئ وهو / السوادية والبياضية ، وليس ما به ١٢/ ١ وقع الاتفاق ، هو ما به وقع الاختلاف ، وإلا كانا شيئا واحدًا ؛ فإذًا هما غيران وهو المقصود .

وأما ما اعتمدوه إلزاما ، فهو أنهم قالوا : القول بإنكار الأحوال يفضى إلى إنكار القول بالحدود والبراهين ، وأن لا يتوصل أحد من معلوم إلى مجهول . ولا سيما صفات الرب تعالى ؛ إذ منشأ القول بها ليس إلا قياس الغائب على الشاهد . وهذا كله محال[2] .

ومما اعتمدوا عليه[3] — وهو محض الأحوال المعللة — أن قالوا : نحن نعقل الذات ، ثم نعقل كونها متحركة بعد ذلك ، وليس ذلك إلا حالا زائدًا عليها ، وليس ذلك هو نفس الحركة ؛ فإنا نعقل المتحرك[4] ونجهل قيام الحركة به ، ولو كان المتحرك وقيام الحركة بالمحل شيئا واحدا لاستحال أن تكون معلومة مجهولة معا .

والجواب ؛ أما ما ذكروه من الشبهة الأولى ، فالكلام فيها على ما به الاشتراك والاختلاف يستدعى تفصيلا ، فنقول : قولهم إن السواد والبياض يشتركان فى اللونية . فإما أن يراد به الاشتراك فى التسمية ، أى أنه يطلق على كل واحد منهما أنه لون ، أو الاشتراك فى مسمى اللونية . فإن أريد به الأول فهوخلاف أصلهم . ومعذلك ، فإنالأسماء لا تكونصفاتٍ للذوات. ثمإن أريد به الثانى ، فمسمى اللونية ،لا محالة ،ينقسم إلى كلى ، أى صالح أن يشترك فيه كثيرون . وإلى مشخص ، أى ليس له صلاحية أن يشترك فيه كثيرون . فالأول مثل اللونية الموجودة فى الأذهان ، وتلك لا تحقق لها فى الأعيان ، والثانى كهذا اللون ، وكذا كل ما يصح أن يشار إليه ، بسبب الإشارة إلى موضوعه . فعلى هذا إن أريد به اللونية المشخصة ، فإما

---

(١) انظر الاستدلال على ثبوت الأحوال بهذه الطريقة فى « شرح الأصول الخمسة » ١٥١ — ١٥٤ .

(٢) هذان المسلكان فى الدلالة والإلزام فى الأبكار ٢ / ١٧ ا — ١٨ ا ضمن ستة مسالك لمثبتى الأحوال ، وقد ناقشهما هناك بمثل ما هنا ، ونجد الإلزام المذكور فى الإرشاد ٨٢ — ٨٤ .

(٣) ممن اعتمد على هذا الجوينى فى « الإرشاد » ص ٨١ .

(٤) فى الأصل « التحرك » .

أن يقال : إن ما ثبت للسواد من اللونية بعينها ثابتة للبياض ، أو إن ما تخصص بكل واحد منهما غير الآخر : / لا جائز أن يقال بالأول ، كما ذهب إليه مثبتو الأحوال ؛ إذ يلزم منه أن يتعدد المتحد أو يتحد المتعدد ، وكلا الأمرين محال . وإن قيل بالثانى فليس ذلك بمحال ، ولاصفة زائدة على ذات السواد ، من حيث هو سواد ، بل هو داخل فى الذات والحقيقة . ولهذا إن من أراد تعقل السواد ، لم يمكنه أن يتعقله ، ما لم يكن قد عقل اللونية أولا ، وما لا تتم الذات إلا به ، وهو مقوم لها ، كيف يكون زائدا عليها ؟ ١٢/ب

ثم كيف يكون لاموجودا ولا معدوما ، وهو مقوم للموجود ، والموجود لا يتقوم إلا بموجود ؟ ثم ولو قدر كونه زائدا ، فالذوات إما أن تكون متماثلة دونه ، أو متمايزة ؛ فإن كانت متماثلة فتماثلها إن لم يكن بأنفسها فبزائد ، وذلك يفضى إلى التسلسل ، من جهة أن الكلام فيما وقع به التماثل ثانيا كما فى الأول وهو ممتنع . وإن كانت متمايزة ، فذلك أيضا إما لأنفسها ، أو بخارج عنها ، وكلاهما يجر[1] إلى إبطال الحال . أما الأول فظاهر ، وأما الثانى فمن جهة أن الذوات إما أن تكون متماثلة دونه أو متمايزة ، والكلام الأول بعينه عائد ، وهو محال . وإن أريد به اللونية العقلية المطلقة ، فتلك لا يتصور أن تكون صفة لما يتشخص من الذوات . ومعنى دخول جميع الشخصيات تحتها ليس إلا أن ما حصل فى الذهن من معنى اللونية مطابق لما يحصل من معنى أى لون كان من أشخاص اللون ، من غير زيادة ولا نقصان . وعند هذا إن أريد باشتراك اللونية ، بين السواد والبياض ، هذا النحو من الاشتراك ، فلا إنكار . بل هو الرأى الحق ، ولا مشاحة فيه .

وعند هذا فليس لقائل أن يقول – من نفاة الأحوال – : « إن الاشتراك بين السواد والبياض ليس إلا فى مجرد التسمية ؛ فإنا نحن ندرك الاشتراك فى الجملة ، وإن قطعنا النظر عن التسميات والعبارات . / ونشعر بالاشتراك ، وإن طاحت الاصطلاحات والإطلاقات[2] ، فليس ذلك إلا بالنظر إلى قضية عقلية وصورة معنوية . كيف وأنا نعقل حقيقة الإنسان ١٣/أ

(١) فى الأصل يجران .

(٢) قارن هذا بالشهرستانى : « حتى لو طاحت العبارات أو تبدلت لم تبطل المعنى المقدر فى الذهن ، المتصور فى العقل..» نهاية الأقدام ١٤٨ .

مطلقة ، ونعقلها شخصة ؟ وليس تعقلها تعقلا كليا ، هو نفس تعقلها تعقلا شخصيا . ولهذا لو مات جميع أشخاص الإنسان الموجودة فى الأعيان ، لم تبطل الحقيقة المطلقة الموجودة فى الأذهان .

ثم لو قيل بذلك للزم منه إبطال القول بالحد والبرهان وأن لا يتوصل أحد من معلوم إلى مجهول ؛ وذلك أن الاشياء ، إما كلية وإما شخصية ؛ على ما عرف بالقسمة الحاصرة ، والحد والبرهان ليس [إلا][1] للأمور الكلية دون الشخصية . وذلك لأن الحد والبرهان ليسا من الأمور الظنية التخمينية ، بل من اليقينية القطعية ، والأمر الشخصى ماله من الصفات ليست يقينية ، بل هى على التغير والتبدل على الدوام ، فلا يمكن أن يؤخذ منه ما هو فى نفسه حقيقى يقينى ، وهذا بخلاف الأمور الكلية . فعلى هذا قد بان أن من أراد بإطلاق الحال على ما يقع به الاشتراك ، النحو الذى أشرنا إليه ، كان محقا . لكن لا ينبغى أن يقال : إنها ليست موجودة ولا معدومة . بل الواجب أن يقال : إنها موجودة فى الأذهان ، معدومة فى الأعيان . وأما من أراد به غير ما ذكرناه كان زائغا عن نهج السداد ، حائدًا عن مسلك الرشاد[2] .

وأما الكلام على ما به يكون الافتراق فهو أن يقال : ما به وقع الافتراق بين السواد والبياض إما أن يكون فى مجرد التسمية ، كما فى قولنا سوادية وبياضية ، وإما فى مدلولهما : لا سبيل إلى الأول ، كما ذهب إليه نفاة الاحوال ، فإنا لو قطعنا النظر عن التسمية ، كما أشرنا إليه فى جانب الاشتراك لقد كنا ندرك الافتراق لا محالة . فليس هو إذًا إلا فى قضية عقلية معنوية .

وإن كان الافتراق بنفس مدلول لفظ / السوادية والبياضية ، فإما أن يكون ذلك هو نفس الذات المتميزة أو حاصلا فيها أو خارجًا عنها : فإن كان الأول ، فالتمايز بين الذوات ليس إلا لأنفسها لا لأمور زائدة عليها . وكذلك إن كان القسم الثانى ١٣/ب

(١) هذه كلمة زدتها لتصحيح معنى العبارة كما يدل عليه السياق .

(٢) يلاحظ أنه قد انتهى هنا من مناقشة المسألة إلى مثل ما انتهى إليه الشهرستانى فى (نهاية الأقدام ١٤٧) غير أن الشهرستانى لا يفرق بين ما به الاشتراك وما به الافتراق كما فعل الآمدى هنا ، وإن كان فى الأبكار يرفض القول بالأحوال مطلقا وعلى أى معنى (الأبكار ١١٧/٢ ب) .

أيضا . وإن كان القسم الثالث فكيف يصح القول بأن كل ما وقع به الافتراق بين ذاتين فهو زائد عليها خارج عنها ؟ والعقل الصحيح يقضى بأن الافتراق بين بعض الذوات قد يكون بأمور لا يتم تعقل تلك[1] الذوات إلا بعد تعقلها أولا . وذلك كما وقع به الافتراق بين الإنسان والفرس ، والجوهر والعرض ، وغير ذلك من الأنواع والأجناس المختلفة . وإذ ذاك فلا يكون ما وقع به الافتراق خارجا ولا حالا زائداً . كيف وأنه إما أن تكون تلك الذوات متمايزة دونه ، أو غير متمايزة ، فإن كانت متمايزة ، فمن ضرورة تمايزها وقوع ما به التمييز فإن [كان[2]] ذلك أيضاً حالا زائداً على الذات ، فالكلام فيه كالكلام فى الأول ، وذلك يفضى إلى مالا يتناهى وهو محال . وإن لم تكن متمايزة دونه فهى لا محالة متماثلة ومشتركة . وما به التماثل والاشتراك ، على ما عرف من أصل القائل بالأحوال ، حال زائد على المتماثلات . فعند هذا إما أن يكون التماثل فيما هو زائد على الذوات ، أو فى نفس الذوات . فإن كان فى زائد على نفس الذوات فلابد أن تكون لا محالة متمايزة ، والكلام الأول بعينه لازم إلى غير النهاية . وإن كان ليس فى زائد على نفس الذوات لزم أن لا يكون ما به التماثل حالا أو أن تكون الذوات بأسرها أحوالا . وهو خروج عن المعقول ، وإبطال لتحقيق الأحوال أيضا ؛ إذ الأحوال من الصفات التى لا قوام لها بأنفسها ، دون ذوات تضاف إليها ، على ما عرف / من مذهب القائل بالأحوال .

١٤/أ

ثم إنه لو كان ما به يقع الاتفاق والافتراق بين الذوات حالاً ، فلا محالة أن بين الأحوال اتفاقا وافتراقا ؛ إذ ليس كلها حالا واحدة . وعند ذلك فما يلزم فى الذوات من الاتفاق والافتراق بعينه لازم فى الأحوال ، وذلك يفضى إلى إثبات الحال للحال ، وذلك عندهم محال[3] .

---

(١) فى الأصل (ذلك) .

(٢) زيادة ليست فى الأصل ، ويدل عليها النصب بعدها .

(٣) أورد الشهرستانى فى « نهاية الأقدام » ص ١٤٠ هذا الاعتراض وأشار إلى جواب المثبتين عنه ولم يرتض هذا الجواب كالآمدى ووصف الاعتراض بأنه من « الإلزامات المفحمة » كما نجد الاعتراض نفسه عند الباقلانى فى التمهيد ١٠٥ فى مناقشته لأبى هاشم وأتباعه .

فإن قيل : إنما لم تثبت الأحوال للأحوال من جهة أن الأحوال صفات ، والصفات لا تثبت للصفات ، بخلاف الذوات . وأيضا فإن ذلك مما يفضى إلى ثبوت الحال للحال إلى غير النهاية ، وهو محال . وليس يلزم من كون الاتفاق والافتراق بين الذوات ، لا يقع إلا بالحال أن يكون الاتفاق والافتراق بين الأحوال بالأحوال . وهذا كما نقول فى حقائق الأنواع ، كالإنسان والفرس ونحوه . فإنها تشترك فى الأجناس وتفترق بالفصول ، ولم يلزم أن تكون للأجناس وإن تعددت جنس ، فإن الجوهر والكم والكيف أجناس ، وما وقع [به][1] الاشتراك بينهما من الوجود ونحو فليس بجنس لها . وكذا لم يلزم أن تكون للفصول وإن تعددت فصول ، وإلا أفضى إلى التسلسل وهو محال . فكما قيل فى الأجناس والفصول فلنقل مثله فى الأحوال . كيف وإن ماذكرتموه من الإشكال راجع عليكم بالمناقضة والإلزام ؟ فإنكم رمتم به نفى الأحوال ، بطريق العموم والشمول ، وذلك مع قطع النظر عن معنى يعم ، محال ، وهو بعينه اعتراف بالحال .

فالجواب :

أما ما ذكروه من امتناع قيام الصفات بالصفات فهو يرجع عليهم بالإبطال ، حيث أثبتوا الأحوال للأعراض وهى صفات ولم يتأبوا عن ذلك ، فإذن ما ذكروا / من الفرق لا معنى له . وأما منع قيام الحال بالحال قطعا للتسلسل فليس هذا بأولى من إبطال الأحوال أصلا ورأسا ، قطعا[2] للتسلسل . وهو أولى منعاً[3] للتحكم والتهجم بمجرد الدعوى من غير دليل .

١٤/ب

وقولهم : إن الأجناس تتماثل بها الأنواع ، وما تتماثل به الأجناس لا يلزم أن يكون جنسا[4] . فهو غلط ؛ فإن ما تماثلت به الأنواع لم يكن جنسا من حيث عمومه لها فقط ؛ فإن الإنسان والفرس قد يشتركان مثلا فى السواد والبياض ، ولا يقال إنه جنس لهما . فإذا الجنس[5] هو ما تتماثل به الأنواع ويقال عليها قولا أوليا فى جواب ما هو ، وذلك كالحيوان

---

(١) زيادة ليست فى الأصل .   (٢) فى الأصل « فقطعا » .

(٣) فى الأصل (معنا) .

(٤) هذا الإلزام من جانب مثبتى الأحوال يشير إليه الشهرستانى فى نهاية الأقدام ١٤١ ، ١٤٢ ولا يجيب عنه .

(٥) قال الآمدى فى المبين ل ٤ ب : (وأما الجنس فعبارة عن أعم كليين مقولين فى جواب ما هو كالحيوان بالنسبة للإنسان ، وأما النوع فعبارة عن أخص كليين مقولين فى جواب ما هو كالإنسان بالنسبة إلى زيد وعمر . . وأما الفصل فعبارة عما يقال على كلى واحد قولا ذاتياً كالناطق بالنسبة للإنسان) .

بالنسبة إلى الإنسان والفرس . فعلى هذا إنما لم يكن ما وقع به الاشتراك بين الجوهر والعرض من الوجود وغيره جنسا لهما من حيث إنه لم يكن مقولا عليهما[1] ، على النحو الذى ذكرناه . ولهذا يفهم كل منهما دونه . ولو كان الجنس هو ما تماثل به الحقائق المختلفة فى الجملة ، [لقد][2] قلنا إن ما اشترك فيه الجوهر والعرض جنس لهما ، لكن لم يكن الأمر هكذا . وهذا بخلاف الأحوال فإنها إنما كانت أحوالا من حيث إنه وقع بها الاتفاق والافتراق ، وذلك بعينه متحقق فى الأحوال . وإن كان اسم الحال لا يطلق إلا على ما به الاتفاق والافتراق بين الذوات فهو نزاع فى التسمية لا فى المعنى .

وأما القول بأن الأنواع تتميز بالفصول ، وتمييز الفصول لا يكون بالفصول ، فنقول : إذا وقع الافتراق بالفصول ، فإما أن يقال هى نفس الأحوال ، أو الأحوال زائدة عليها : فإن قيل إنها نفس الأحوال التى بها يكون تميز الأشياء بعضها عن بعض فهو محال ؛ إذ الفصول داخلة فى الحقائق ، أى لا تعقل حقائق الأنواع إلا بتعقلها أولا . وما لا يعقل الشئ إلا بتعقله أولا فلا يكون صفة زائدة على الحقيقة / على ما قررناه ، ومع كونه ١٥ / أ محالا[3] فلم يتوصلوا إلى المطلوب إلا بتعيينه وهو ممتنع . وإن قيل إن الأحوال غير الفصول وإنها زائدة عليها فلا محالة أنه قد حصل التمييز بين [الأشياء][4] بالفصول لا بالأحوال .

وأما ما ذكروه فى معرض الإلزام آخرا فإنما يلزم القائل من نفاة الأحوال : إن التماثل بين الذوات ليس إلا فى مجرد الأسماء فقط ، أما على رأينا فلا . وبهذا يندفع قولهم إن إنكار الأحوال يفضى إلى حسم باب القول بالحد والبرهان .

وأما ما ذكروه من شبهة المتحرك والحركة وقولهم : إنا نعلم وجود الذات ثم نعلم كونها متحركة أو عالمة أو قادرة إلى غير ذلك فهو وإن كان صحيحا ، فالقول[5] بأن علمنا بكون

(١) فى الأصل (. . هما . . مقولا عليهما) .

(٢) فى الأصل « وقد » .

(٣) فى الأصل (مع كونه) .

(٤) زيادة ليست بالأصل .

(٥) فى الأصل والقول .

الذات متحركة أو عالمة أو قادرة غير قيام الحركة بها ، وغير قيام العلم والقدرة بها[1] ، هو موضع الخيال ومحز الإشكال . بل ليس كون الشيء متحركا يزيد على قيام الحركة به ، ولا كونه عالما يزيد على قيام العلم به ، وكذلك فى سائر أحكام الصفات . فإذًا ما ذكروه ليس إلا مجرد استرسال بدعوى ما وقع الخلاف فيه ، وهو غير معقول .

وإذا تحقق ما ذكرناه ، وتقرر ما مهدناه ، علم منه القول بنفى الأحوال ، إلا على ما أشرنا إليه من الاحتمال . ولقد كثرت طرق المتكلمين ههنا فى طرفى النفى والإثبات لكن آثرنا الإعراض عنها شحا على الزمان من التضييع فيما لا يتحقق به كبير غرض .

والله الموفق للصواب .

(١) سبق أن أشرت (راجع ل ١١ ب) إلى أن هذا هو قول الجوينى فى « الإرشاد ص ١١ » ونجده أيضاً عند الباقلانى « التمهيد » ١٥٤ — ١٥٥ .

القاعدة الثانية

فى اثبات الصفات النفسية

مذهب أهل الحق : أن الواجب بذاته مريد بإرادة ، عالم بعلم ، قادر بقدرة ، حى بحياة ، سميع بسمع ، بصير ببصر ، متكلم بكلام ، وهذه كلها معان وجودية أزلية زائدة على الذات. وذهبت الفلاسفة والشيعة / إلى نفيها . ثم اختلفت آراء الشيعة فمنهم من لم يطلق عليه شيئا من الأسماء الحسنى ، ومنهم من لم يجوز خلوه عنها . وأما المعتزلة فموافقون للنفاة[1] ، وإن كان لهم تفصيل مذهب فى الصفات كما سيأتى .

١٥ / ب

ونحن الآن ، نبتدئ بمعتمد أهل التعطيل[2] ، وننبه على وجه إبطاله ، ثم نذكر – بعد ذلك – مستند أهل الحق ، فنقول[3] :

قال النفاة : لو قدر له صفات فهى إما ذاتية أو خارجية : فإن كانت ذاتية ، فذات واجب الوجود متقومة بمبادئ زائدة عليها ولا يكون إذ ذاك واجب الوجود بنفسه . ثم إن تلك المبادئ إما أن تكون كلها واجبة أو ممكنة أو البعض واجب والبعض ممكن : فإن كانت كلها واجبة أفضى إلى الاشتراك فى واجب الوجود ، وهو ممتنع ؛ فإنا لو قدرنا

(١) قارن – بشأن موقف المعتزلة من الصفات – بالمغنى ٣٤١/٤ – ٣٤٦ وشرح الأصول الخمسة ١٨٢ – ١٨٤ ويلاحظ أن ما ذكره هنا عن الشيعة إنما يصدق على الغلاة منهم كالباطنية ، وعلى المتأخرين بعد اختلاط التشيع بالاعتزال ، أما قدماؤهم فأكثرهم مثبتة حتى غلا بعضهم ونزع إلى التجسيم كما صرح هو فى « الأبكار » ٢٥٦/٢ ب ، وانظر فى هذا أيضاً موافقة صحيح المنقول لابن تيمية ١٧٨/٢ وما بعدها ومقالات الإسلاميين ١٠٥/١ ونشأة الفكر للنشار ٦٠٣/١ ، ٦٠٤ ، ٢٣٠/٢ – ٢٩٢ .

(٢) عن مصطلح « التعطيل والمعطلة » انظر نهاية الأقدام ١٢٣ – ١٣٠ وشرح الأصول الخمسة ١٢٤ ، ١٣٩ والإشارات والتنبيهات ٢٤٧/٣ والنجاة ٢٥٧ ومقدمة مناهج الأدلة ص ٣٩ ، والرياض لحميد الدين الكرمانى – المقدمة ص ١٩ – ٢١ زنشأة الفكر للنشار ٤٦٣/١ – ٤٧٩ .

(٣) قارن ما يورده هنا من حجج النفاة بما فى شرح الأصول الخمسة ص ٧٩ ، ١٨٢ – ٢٢١ والمغنى ٣٤١/٤ – ٣٤٦ . والنجاة ٢٢٩ – ٢٣٥ والإشارات ٤٥٦/٣ – ٤٨٢ ونهاية الأقدام ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٨١ ، ١٨٢ .

وجود واجبين ، فإما أن يشتركا من كل وجه أو يختلفا من كل وجه أو يشتركا من وجه ويختلفا فى آخر : فإن اشتركا من كل وجه فلا تعدد فى واجب الوجود ؛ إذ التعدد والتغاير – مع قطع النظر عن التميز – محال . وإن اختلفا من كل وجه ، فلم يشتركا فى وجوب الوجود . وان اشتركا من وجه دون وجه فما به الاشتراك غير ما به الافتراق لا محالة وعند ذلك فما به الاشتراك ، إن لم يكن وجوب الوجود ، فليسا بواجبين ، بل أحدهما دون الآخر . وإن كان هو وجوب الوجود فإما أن يتم فى كل واحد منهما بدون ما به الافتراق أولا يتم : لا سبيل إلى القول [بالتمام][1] إذ القول بتعدد ما اتحدت حقيقته من غير موجب للتغاير والتعدد ممتنع جدا . وإن لم تتم حقيقة وجوب الوجود فى كل منهما إلا بما به الافتراق ، فليس ولا واحد منهما واجبا بذاته ؛ إذ لا معنى لواجب الوجود بذاته إلا ما لا يفتقر فى وجوده / إلى غيره . وهذه المحالات كلها إنما لزمت من فرض الاشتراك فى وجوب الوجود والجمع بين واجبين ، لا محالة . وكذا الكلام فيما إذا كان بعضها واجبا . وأما إن كانت ممكنة ، فهى لا محالة مفتقرة إلى مرجح خارج ، ولا يكون ما جعل منها واجبا لذاته ، واجب الوجود من جميع جهاته[2] (وليس له فيما ينتظر)[3] فإذا كان ممكنا من جهة فهو من تلك الجهة مفتقر إلى مرجح ، ويخرج عن كونه واجبا بذاته مطلقا .

١٦ / ب

وأما إن كانت الصفات خارجية غير ذاتية ، فإما أن تكون قائمة بذاته أو غير قائمة بذاته : فإن لم تكن قائمة بذاته فليست صفات ، وإن سميت بذلك فحاصل النزاع يرجع إلى محض الإطلاقات ، وتلك لا مشاحة فيها . وإن كانت قائمة بذاته فهى إما واجبة أو ممكنة ؛ فإن كانت واجبة أدى إلى اجتماع واجبين ، وهو محال كما سبق . ثم القول بوجوبها مع افتقارها إلى ما تقوم به محال . وان كانت ممكنة ، فواجب الوجود لا يكون وجوبه مطلقا ، بل من جهة ما ، وهو ممتنع كما مضى . فإذاً لابد أن يكون واجب الوجود واحداً من كل جهة ، من غير تعدد ، لا بأجزاء كمية ، ولا بأجزاء حدية . ولا يجوز عليه

(١) غامضة بالأصل ، أثبتها إجتهاداً .

(٢) فى الأصل « واجب الوجود واجب » وكلمة « واجب » الثانية زائدة لا محل لها .

(٣) توجد هذه العبارة الغامضة بالأصل ، وبدونها يتسق الكلام .

ما وجب فيه التعدد والتكثر ، وإن كل ما وصف به واجب الوجود فليس حاصله يرجع إلا إلى سلب ما، كقولنا إنه واجب أى لا يفتقر إلى غيره فى وجوده، أو إلى إضافة ما . وكقولنا إنه أول أى إنه مبدأ كل موجود ، وعلى هذا النحو[1] .

ولربما قالت النفاة من المعتزلة[2] : إنه لو كان له صفات وجودية زائدة على وجوده ، لم يخل إما أن تكون هى هو أو هى غيره : فإن كانت هى هو فلا صفة له ، وان كانت غيره فهى إما قديمة أو حادثة : فإن كانت حادثة فهو ممتنع ؛ إذ البارى — تعالى — ليس محلا للحوادث . كما يأتى . / وإن كانت قديمة ، فالقدم أخص وصف الإلهية[3] ، وذلك يفضى إلى القول بتعدد الآلهة ، وهو ممتنع كما يأتى أيضا ، وأيضا فلو قامت بذاته صفات وجودية لكانت مفتقرة إليها فى وجودها ، وذلك سيؤدى إلى إثبات خصائص الأعراض للصفات ، وهو محال .

١٦/ ب

والجواب :

أما القول بأنه لو كانت له صفات ذاتية لكان متقوما بها ، وخرج عن أن يكون واجب الوجود لذاته ، فالخبط فيه إنما نشأ من الجهل بمدلول لفظ الواجب بذاته : فإنه إن أريد به ما ليس له صفات ذاتية ولا خارجية ، فهو نفس المصادرة على المطلوب . وإن أريد به ما ليس له علة خارجية عن ذاته ، ولا افتقار إلى غير ذاته ، وسواء كان ذلك صفة أم لا، فهو الصواب ؛ فإن الدليل لم يدل إلا على مايجب انتهاء جميع الحادثات إليه ، وانقطاع تسلسل العلل والمعلولات عليه ، وهو غير مفتقر إلى أمر خارج عنه ، لكن[4] مثل هذا الواجب لا ينافى اتصافه بالصفات الذاتية ، إنلم تكن مفتقرة إلىأمور خارجية . ونحن وإن قلنا إنه

(١) قارن بإيراده حجة النفاة فى الأبكار ١/٥٤ ا ، ٢١٩ ا ، ب ، وبما فى الإشارات ٤٥٦ — ٤٦٢ وانظر مناهج الأدلة ٢٩ — ٣١ ، ٤٠ .

(٢) قارن عرضه لهذه الدلالة بما فى شرح الأصول الخمسة ١٨٣ — ١٨٨ ، ١٩٦ — ٢٠٠ ، و الأبكار ١/٥٤ ب والموافقة لابن تيمية ٢/١٤٨ وشرح العقائد النسفية ص ٢٥٩ ونشأة الفكر للنشار ١/٢٨٧ ، ٢٨٨ .

(٣) قارن بشرح الأصول الخمسة ١٩٦ ، ١٩٧ وبما سيأتى فى خاتمة هذا القانون .

(٤) فى الأصل : « ما مثل » و « ما » هنا زائدة .

ذو صفات ذاتية ، فهى غير مفتقرة إلى أمر خارج ، بل كل واحد منها واجب بذاته ، متقوم بنفسه . وما ذكروه من امتناع وجود واجبين ، فإنما يلزم أن لو كان ما به الاشتراك بينهما معنى وجوديا ، وأمرا إثباتيا ، وليس كذلك . بل ما وقع به الاختلاف ليس عوده إلا إلى نفى الماهيات والذوات ، بناء على أصلنا فى أن الوجود نفس الموجود ، وأن إطلاق اسم الوجود والذات على الماهيات المتعددة ليس إلا بطريق الاشتراك فى اللفظ لا غير ، وما وقع بهالاشتراك فليس إلا وجوب الوجود . وحاصله يرجع إلى أمر سلبى ، وهو / عدم الافتقار فى الوجود إلى علة خارجية ، وليس فى إضافة هذا السلب إلى الذات المعبر عنها بكونها واجبة الوجود ، ما يوجب جعل الواجب مفتقرا إلى غيره . ولو وجب ذلك للزم مثله فى حق البارى — تعالى — وهو محال .

١٧/ أ

ثم ولو قدرنا أن الوجود ، الذى يضاف إليه الوجوب ، زائدٌ على ما هية كل واحد منهما ، فإنما يلزم منه المحال أيضا أن لو كان وجوب الوجود فى كل واحد منهما لنفس الوجود الزائد عليه . ولو قيل لهم : ما المانع من أن يكون واجبان كل واحد منهما له ماهية ووجود مستند فى وجوبه إلى تلك الماهية ، لا إلى معنى خارج ، ويكون معنى كونه واجبا لذاته أن وجوده الزائد على ماهيته مستند إلى الماهية لا إلى نفسه ؟ لم يجدوا إلى دفعه سبيلا[1] . بل ربما عولوا فى إبطال ذلك على نفى الصفات . وانتفاؤها لا يتم إلا بامتناع اجتماع واجبين وذلك دور ممتنع .

ولربما قالوا : إذا جوزتم أنيكونالوجود فىواجب الوجودزائدا على ذاته وما هيته فهو لامحالة فى وجوبه مفتقر إلى الذات القائم بها ، وكل ما افتقر إلى غير نفسه ، فى وجوبه ، فهو بذاته ممكن ، وإذا كان ممكنا كان وجود واجب الوجود[2] ممكنا وهو ما لا يتم إلا بمرجح خارجى ؛ إذ الذات يستحيل أن تكون هى المرجِّحة ، والا لما كانت قابلة[3] له إلا باعتبار جهة أخرى غير جهة كونها فاعلة ؛ إذ تأثير العلة القابلية غير تأثير العلة الفاعلية ، واختلاف

(١) هذه فكرة يوردها المؤلف فى معرض المناقشة لإلزام الخصم وإلا فهو يرى — مع جمهور الأشاعرة — أن الوجود لا يزيد عن الماهية انظر فى هذا الأبكار ١/٧ ب ، ٥٣ ا ، بالإضافة إلى ما مر فى الصفحة السابقة .

(٢) فى الأصل « وجوب واجب الوجوب » .

(٣) فى الأصل « قابلية » .

التأثيرات يستدعى اختلاف المؤثر ، إما فى نفسه ، أو باعتبار جهات ، واختلاف تأثير ذات واجب الوجود فى وجوده ، بالفاعلية والقابلية ، يستدعى اختلافه فى ذاته ، أو فى جهاته ، لكنه ليس مختلفا فى ذاته ، فلم يبق الاختلاف إلا باعتبار / جهاته ، والكلام فى تلك الجهات كالكلام فى نفس الوجود ، وذلك يفضى إلى ما لا يتناهى وهو محال . ١٧/ ب

قلنا : ما ذكرتموه إنما يتم أن لو سلم أن طبيعة الممكن ما يفتقر إلى مرجح فاعل . ولا مانع من أن يقال : إن الممكن ما لا يتم وجوده ولا عدمه إلا بأمر خارج عن ذاته ، وهو متوقف فى كلا طرفيه عليه ، وذلك قد يكون فاعليا ، وقد يكون قابليا ، وهو أعم من الفاعل . فعلى هذا إن قيل بأن الوجود ممكن ، باعتبار أنه يفتقر إلى القابل ، فقد وفى[1] بجهة الإمكان ، ولا يلزم أن يفتقر إلى فاعل ، بل يجوز أن يكون وجوده لنفسه وذاته ، وإن توقف على القابل . والقول بأن وجوده لذاته مع توقفه على القابل ، مما لا يتقاصر عنه قولكم : إن العقل الفعال مؤثر فى إيجاد الصور الجوهرية ، والأنفس الناطقة الإنسانية بذاته ، وان كان تأثيره متوقفا على القوابل لما تقتضيه[2] ذاته .

ثم إنه ما المانع من أن يكون تأثير ذات واجب الوجود بالفاعلية والقابلية ، لا يتوقف على صفات وجودية حقيقية ، يلزم عنها التكثر والتسلسل ، بل على صفات إضافية أو سلبية ، تكون تابعة لذات واجب الوجود ، من غير أن يكو محلا لها أو فاعلا ؟ وهذا كما قلتم فى صدور الكثرة عن المعلول الأول لذات واجب الوجود ، فإنكم قلتم: إن الصادر عنه نفس وعقل وجرم ، وذلك باعتبارات متعددة لضرورة أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . فإن كانت هذه الاعتبارات صفات وجودية ، وأمورا حقيقية ، فقد ناقضتم مذهبكم ، فى قولكم : الواحد لا يصدر عنه الا واحد . وإن كانت صفات إضافية أو سلبية لا توجب الكثرة والتعدد فى الذات ، وهى كما قلتم مثل كونه ممكنا ، ومثل كونه يعلم ذاته ،

(١) انظر فى معنى الممكن : الإرشاد للجوينى ٢٨ ، ٢٩ والمواقف للايجى ١٧٢/١ ونهاية الأقدام للشهرستانى ٦ ، ٩٩ والنجاة لابن سينا ٢٢٤ ، ٢٢٥ وراجع ما سبق فى لوحة ٩ ب ، ١٠ ا وما سيأتى فى ٩٧ ب .

(٢) راجع ما سبق فى لوحة ٨ ب، ٩ ا عن قدم القدرة والارادة رغم حدوث المرادات والمقدورات ثم قارن بنهاية الأقدام ١٩٦ ، ١٩٧ ، ٢٠١ ، ٢٠٢ فكلاهما يلتقى على هذا النقد لنظرية الفيض مع ابن رشد أيضاً — انظر نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكوينى د قاسم ٨٧ — ٩٠ ، ١٠١ ، ١٠٢ .

ومبدأه ، فلم لا يجوز أن يكون مما يجب فيه / اختلاف التأثير أيضا باعتبار صفات إضافية أو سلبية ؟ ولو قيل لهم : ما الفرق بين الصورتين والميزبين الحالين ؟ لم يجدوا إلى الخلاص عن ذلك سبيلا[1] . ١٨ / أ

وعلى ما ذكرناه من التحقيق ههنا يندفع ما ذكروه أيضا وإن نزل الكلام فى الصفات على جهة الإمكان دون الوجوب[2] .

وما قيل من أن القدم أخص وصف الألهية ، فإن أريد به أنه خاص بالله — تعالى — على وجه لا يشاركه غيره من الموجودات فيه ، فلا مرية فيه . وإن أريد به انه غير متصور أن يعم شيئين ، ولو كانا داخلين فى مدلول اسم الإلهية ، فكفى به فى الإبطال كونه مصادرة على المطلوب . وهو لا محالة أشد مناقضة لمذهب الخصم ، إن كان ممن يعترف بكون المعدوم شيئا ، وأنه ذات ثابتة فى القدم ، فى حالة العدم ، على ما لا يخفى[3] .

وليس لما يتخيله بعض الأصحاب فى الجواب ههنا سداد ، وهو قوله : لو كان القدم أخص وصف الالهية ، فمفهومه لا محالة غير مفهوم كونه موجودا ، فالوجود إما أن يكون وصفا أعم أو أخص فان كان أعم فقد تألفت ذات البارى من وصفين أعم وأخص . ولو كان أخص ، فيلزم أن يكون كل موجود إلّها وينقلب الإلزام . فإن الخصم قد لا يسلم الاشتراك فى معنى الوجود ، وان وقع الاشتراك فى اسم الوجود ، وعند ذلك لا يلزم أن يكون كل ماسمى موجودا إلّها . وليس يلزم من تعدد مفهوم اسمى الوجود والقدم تكثر فى مدلول اسم البارى — تعالى — إلا[4] أن يقدر القدم نعتا وجوديا ، ووصفا حقيقيا ، وليس كذلك بل حاصله

(١) قارن بما فى نهاية الأقدام ١٢٨ ، ١٢٩ وانظر ما سيأتى عن نظرية الفيض فى ل ٧٩ ب ، ٨٠ا ب .

(٢) من البين أن غرض المؤلف هنا إلزام خصومه من الفلاسفة نفاة الصفات بأقوالهم هم ؛ لأن رأيه الخاص أن الصفات قديمة واجبة لله — تعالى — راجع كلامه فى لوحة ١٦ ب ، ٢٠ ا ، وانظر مثل هذا الإلزام فى شرح النسفية ٢٣٠ — ٢٣٣ .

(٣) ذكر المؤلف هذه المناقشة حول أخص « وصف الإله » فى الأبكار ٥٤/١ ب وانظر فى هذا أيضاً : حاشية السيالكوتى على شرح النسفية ٢٣١ — ٢٣٢ وشرح الأصول الخمسة ١٩٠ — ٢٠٠ والإرشاد ٩١ وما سيأتى عن هذا الموضوع فى خاتمة هذا القانون .

أما من يقصده بقوله « بعض الأصحاب » فلعله الشهرستانى — انظر نهاية الأقدام ١٠٨ ، ١٠٩ ، ٢١٢ — ٢١٤ .

(٤) فى الأصل (لا) .

إنما يرجع إلى سلب الأولية لا غير ، وهذا بخلاف الصفات الوجودية التى سلب عنها الأولية .

وأما القول بأن قيام الصفات بالذات يفضى إلى ثبوت خصائص الأعراض لها[1] ،

١٨/ ب فإنما يستقيم أن لو كان ما قامت به تفتقر إليه فى وجودها / وتتقوم به ، كافتقار السواد والبياض وسائر الأوضاع إلى موضوعاتها ، وليس كذلك . بل القيام بالشئ أعم من الافتقار إليه ، فإن الشئ قد يكون قائما بالشئ وهو مفتقر إليه فى وجوده ، افتقار تقويم ، كافتقار الأعراض إلى موضوعاتها . وقد يكون قائما به وهو غير مفتقر إليه افتقار تقويم ، وذلك كما يقوله الفيلسوف فى الصور الجوهرية بالنسبة إلى المواد ، وهى ليست بأعراض ولا لها خصائص الأعراض[2] . والمقصود من هذا ليس إلا أن القيام بالشىء أعم من الافتقار إليه ، دفعا لما ذكروه من الإشكال . ومن لم يتحاش عن جعل هذا القدر خاصة للعرض فلا مشاحة معه فى الاصطلاحات ، وانما الشأن فى نفيه لذلك عن الصفات ، ولا سبيل إليه بعد أن قلنا إن الصفات زائدة على الذات . وإلا فإن قلنا إنها عائدة إلى معنى واحد[3] سيأتى تحقيقه ، وإن الاختلاف إنما هو بسبب المتعلقات ، فقد اندفعت هذه الإشكالات وطاحت هذه الخيالات . هذا ما اعتمد عليه النفاة .

وأما أهل الإثبات :

فقد سلك عامتهم[4] فى الإثبات مسلكا ضعيفا : وهو أنهم تعرضوا لإثبات أحكام الصفات أولا ، ثم توصلوا منها إلى إثبات العلم بالصفات ثانيا[5] ، فقالوا :

---

(١) يورد المؤلف هذه الشبهة ويجيب عنها بمثل ما هنا فى الأبكار ١/٥٥ ا .

(٢) قارن بالنجاة ٢/٩٨ – ١٠٢ ، ورسالة الحدود – ضمن تسع رسائل لابن سينا – ص ٨٢ – ٨٤ .

(٣) هذه فكرة هامة سيعود إليها المؤلف فى ل ٥٢ ب .

(٤) قارن بالأبكار حيث ينسب هذا المسلك لبعض أهل الإثبات ١/٥٥ ا .

(٥) نجد محاولة إثبات الصفات عن طريق إثبات أحكامها أولا فى نهاية الأقدام للشهرستانى ١٧٠ والإرشاد للجوينى ٦١ – ٦٣ والتمهيد للباقلانى ١٥٢ – ١٥٣ وشرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ١٥١ – ١٥٦ كما نجد نقدا لهذه الطريقة عند ابن القيم فى « مدارج السالكين » ١/٣١ شبيها بنقد الآمدى هنا .

العالم – لا محالة – على غاية من الحكمة والاتقان ، وهو – مع ذلك – جائز وجوده وجائز عدمه ، فما خصصه بالوجود[1] يجب أن يكون مريدا له ، قادرا عليه ، عالما به . كما وقع به الاستقراء فى الشاهد ، فإن من لم يكن قادرا لم يصح منه صدور شئ عنه ، ومن لم يكن عالما ، وإن كان قادرا لم يكن ما صدر عنه على نظام الحكمة والاتقان ، ومن لم يكن مريدا / لم يكن تخصيص بعض الجائزات عنه بأحوال وأوقات ، دون البعض ، ١/١٩ بأولى من العكس إذ نسبتها إليه نسبة واحدة . قالوا :

وإذا ثبت كونه قادرا مريدا عالما وجب أن يكون حيا ؛ إذ الحياة شرط هذه الصفات على ما عرف فى الشاهد أيضا ، وما كان له فى وجوده أو فى عدمه شرط ، لا يختلف شاهدا ولا غائبا . ويلزم من كونه حيا أن يكون سميعا بصيرا متكلما ؛ فإن من لم تثبت له هذه الصفات من الأشياء ، فإنه لا محالة متصف بأضدادها كالعمى والطرش والخرس ، على ماعرف فى الشاهد أيضا ، والبارى – تعالى – يتقدس عن أن يتصف بما يوجب فى ذاته نقصا .

قالوا : فإذا ثبتت هذه الأحكام ، فهى – لا محالة – فى الشاهد معللة بالصفات ، فالعلم علة كون العالم عالما ، والقدرة علة كون القادر قادرا ، إلى غير ذلك من الصفات ، والعلة لا تختلف شاهدا ولا غائبا أيضا .

واعلم أن هذا المسلك ضعيف جدا ؛ فإن حاصله يرجع إلى الاستقراء فى الشاهد ، والحكم على الغائب بما حكم به على الشاهد ، وذلك فاسد[2] .

وقبل النظر فى تحقيقه يجب أن نقدم قاعدة فى تحقيق معنى الاستقراء ، وبيان الصادق منه والكاذب : أما الاستقراء فهو عبارة عن البحث والنظر فى جزئيات كلى ما عن مطلوب ما . وهو – لا محالة – ينقسم إلى ما يكون الاستقراء فيه تاما ، أى قد أتى فيه على جميع الجزئيات ، وذلك مثل معرفتنا بالاستقراء أن كل حادث فهو إما جماد أو نبات

---

(١) فى الأصل (فى الوجود) .

(٢) أورد الآمدى هذه الحجة فى الأبكار ١/٥٥ ا ، ب وقال إنه يضعف التمسك بها جدا ، و انظر رأيه فى الاستقراء والتمثيل فى الأبكار ١/٣٨ ب – ٣٩ ب وقارنه بما فى نهاية الأقدام ١٧٣ .

١٩/ب أو حيوان فحاصل / هذا الاستقراء صادق يقينى . وإلى ما يكون الاستقراء فيه ناقصا ، أى قد أتى فيه على بعض الجزئيات دون البعض . وحاصل هذا الاستقراء كاذب غير يقينى ؛ إذ من الجائز أن يكون حكم ما استقرى على خلاف ما لم يستقر ، وذلك كحكمنا أن كل حيوان يتحرك فكه الأسفل عند الأكل ، بناء على ما استقريناه فى أكثر الحيوانات ، وقد يقع الأمر بخلافه مما لم يستقر ؛ وذلك كما فى التمساح فإنه إذا أكل تحرك فكه الأعلى ، فعلى هذا إن لم يكن الاستقراء فى الشاهد تاما فهو كاذب .

وإن قدر كونه تاما فإما أن يكون الغائب والشاهد مشتركين فى الحقيقة أو مختلفين فإن قدر الاختلاف ، فلا يخفى أن ما حكم به على أحد المختلفين غير لازم أن يحكم به على الآخر؛ لجواز أن يكون من[1] خصائص ما حكم به عليه دون الآخر . وذلك كما إذا حكمنا على الإنسان بأنه ضاحك مثلا أخذا من استقراء جزئيات نوع الانسان ، فإنه لا يلزم مثله فى الفرس المخالف له فى حقيقته .

وإن قدر الاشتراك فى الحقيقة فهو محال ، وإلا للزم الاشتراك بينهما فيا ثبت لذات كل واحد منهما . وإذ ذاك فيجب أن يكون البارى والعالم واجبين ، أو ممكنين ، أو كل واحد منهما واجبا وممكنا ، وهو ممتنع .

ثم لو قدر أن ذلك غير محال ، فالاستقراء إما أن يتناول الغائب أو ليس : فإن تناوله فهو محل النزاع ولا حاجة إلى استقراء غيره . وان لم يتناوله بل وقع لغيره من الجزئيات ، فهو لا محالة استقراء ناقص ، وليس بصادق كما بيناه ، وهذا لا محيص عنه . ثم إن صح فيلزم أن يكون مشارا إليه ، وإلى جهته ، وأن يكون إما جوهرا وإما عرضا . كما فى الشاهد ، وان لم يصح فى هذه الأمور لم يصح فيما سواها أيضا .

(١) فى الأصل (ما) .

٢٠/أ ثم إن من قاس الغائب على الشاهد هنا / فهو يعترف بأنه ليس فى الشاهد فاعل موجد على الحقيقة بل الموجود فى حقه ليس إلا الاكتساب ، بخلاف ما فى الغائب . فإذا ما وجد فى الشاهد لم يوجد فى الغائب ، وما وجد فى الغائب لم يوجد فى الشاهد فأنى[1] يصح القياس؟!

وأما القول بأنه إذا ثبتت هذه الأحكام ، فهى معللة بالصفات كما فى الشاهد ، فقد قيل[2] فى إبطاله : إن هذه الاحكام واجبة للبارى ، وكل ما وجب فإنه لا يفتقر إلى ما يعلل به . وهذا كما فى الشاهد ، فإن التحيز للجوهر ، وقبوله للعرض ، لما كان واجبا لم يفتقر إلى علة ، وإنما المفتقر إلى العلة ما كان فى نفسه جائزا غير واجب وذلك مثل كون العالم عالما فى الشاهد ، ومثل وجود الحادث ونحوه .

وهذا غير صحيح ؛ فإنه إن أريد بكونها واجبة للبارى — تعالى — أنها لا تفتقر إلى علة ، فهو عين المصادرة على المطلوب . وإن أريد به أنه لابد منها لواجب الوجود ، فذلك مما لا ينافى التعليل بالصفة . والقول بأن التحيز للجوهر وقبوله للعرض ، لما كان واجبا لم يفتقر إلى علة ، فهو مبنى على فاسد أصول المعتزلة فى قولهم : إن هذه توابع الحدوث ، وتوابع الحدوث مما لا يدخل تحت القدرة ولا ينسب إلى فعل فاعل . وليس الرأى الصحيح عند أهل الحق هكذا ، بل كل ما يتخيل فى الأذهان ويخطر فى الأوهام ، مما له وجود ، أصليا كان أو تابعا ، فهو مقدور له تعالى ، ومخلوق له ، ومنتسب فى وجوده إليه ، وليس شئ مما يفرض فى الشاهد واجباً بنفسه . اللهم إلا أن يُعنى بكونه واجبا أنه لازم لما هو ثابت له ، على وجه لا تقع المفارقة له أصلا . لكن الواجب بهذا الاعتبار غير ممتنع أن يكون معللا ، كما سبق[3] .

فإن قيل : هذه الأمور اللازمة وان كانت مفتقرة إلى فاعل مرجح ، لكنها لا تفتقر إلى صفة قائمة بمحلها تكون علة لها ، كما فى افتقار العالمية فى الشاهد إلى / صفة العلم ، ٢٠/ب

(١) أورد الآمدى هذا الإلزام على أصحابه من الأشاعرة ليفسد عليهم استخدامهم طريقة قياس الغائب على الشاهد موضحا أنهم لا يطردون دلالتها فى مذهبهم فى الأبكار ١/٥٥ ب .

(٢) هذا القائل المجهول حدده الآمدى فى الأبكار ١/٥٦ ب : (... وأما المعتزلة فإنهم قالوا : فى إبطال إلحاق الغائب بالشاهد فى هذه الصفات : « أن هذه الإحكام واجبة لله — تعالى — والواجب لا يفتقر إلى ما يعلل به كما فى الشاهد ، فإن التحيز للجوهر ... لما كان واجبا لم يفتقر إلى علة) وانظر أيضا فى هذا نهاية الأقدام للشهرستانى ص١٨٣ ونجد هذا القول فعلا عند القاضى عبد الجبار فى شرح الأصول الخمسة ص ١٧٢ ، ١٩٩ — ٢٠١ .

(٣) أورد الآمدى هذا الرد على حجة المعتزلة السابقة فى الأبكار ١/٥٧ ب ولكنه قدم هناك الإجابات الخاطئة عنها لأصحابه من الأشاعرة — انظر الصفحة التالية .

وهو المقصود بلفظ العلة ، وإذا لم تفتقر إلى علة لكونها لازمة . كذلك فيما نحن فيه .

قلنا :

تفسير عدم افتقارها إلى العلة بالمعنى المذكور ، وإن كان صحيحا ، فقولهم : إنها لا تفتقر إلى علة لكونها لازمة دعوى مجردة ، وتحكم بارد ، بل لا مانع من أن تكون معللة وإن كانت لازمة ،وتكون علتها ملازمة أيضا والقول بأنه لا يعلل إلاما كان جائزا فإنما ينفع أن لو كانت هذه الأحكام غير جائزة . ولا يُمنع القول بجوازها من حيث إنه لا يمكن القول بعدمها إلا وقد لزم عنه المحال ؛ لأن المحال قد يلزم عند فرض عدم الشئ لنفسه ، فيكون واجبا لذاته ، وقد يكون فرض المحال لازما عن أمر خارج ، وان كان الشئ فى نفسه ممكنا ، وذلك كما فى فرض عدم المعلول مع وجود علته ، كالكسر مع الانكسار ونحوه . فمهما لم يتبين أن المحال اللازم عند فرض عدم هذه الأحكام لازم لنفسها ، لا يلزم أن تكون واجبة لنفسها . فقد اندفع الاشكال ، وبطل ما أوردوه من الخيال .

وليس من صحيح الجواب – ما ذكره بعض الأصحاب[1] ، ههنا ، وهو أن قال :

قولكم بأن الواجب لا يعلل ، والجائز هو المعلل ، منتقض فى كلا طرفيه أما انتقاض طرف الجواز فهو أن الوجود الحادث جائز ، وليس بمعلل . وأما انتقاض طرف الوجوب ، فهو أن كون العالم عالما فى الشاهد ، بعد أن ثبت ، واجب ، وهو معلل . فإن قوله[2] : « إن الوجود الحادث جائز وليس بمعلل إنما يلزم أن لو قيل إن كل[3] جائز معلل بالصفة ، اما إذا قيل ان التعليل بالصفة ليس إلا للجائز . فلا يلزم من كون التعليل لا يكون الا للجائز أن لايكون الجائز إلا معللا بالصفة ؛ إذ هو كلى موجب ولا ينعكس مثل نفسه ألبتة .

21 / أ وأما القول بأن العالِم/ – بعد أن ثبت كونه عالما فى الشاهد – واجب وهو معلل ، فالواجب – لا محالة – ينقسم إلى ما وجوبه بنفسه ، وإلى ما وجوبه مشروط بغيره فإن أراد به أنه

(١) وبعض الأصحاب هنامقصود به إمام الحرمين الجوينى الذى حاول فعلا نقض قول المعتزلة « بعدم تعليل الواجب » بطريق الطرد والعكس فى « الإرشاد » ٨٤ – ٩٠ .

(٢) هذا بيان لعدم صحة جواب الجوينى .

(٣) فى الأصل : « كان » بدلا من « كل » .

واجب بالمعنى الأول فقد ناقض ؛ حيث جعله معلّلا ، إذ الواجب بنفسه ما لا يفتقر إلى غيره. وإن أراد به الاعتبار الثانى فلم يخرج عن كونه جائزا ؛فإن كل ما وجوبه بغيره فهو جائز بنفسه ، على ما عرف فيما مضى . وإذا كان جائزا فتعليله ليس بممتنع . وما يمتنع تعليله ليس إلا ما كان واجبا بنفسه أو ممتنعا . وهذا وإن كان واجبا فليس وجوبه بنفسه فلا يتجه به النقض[1] .

فإذًا الصحيح أن يقال فى الإبطال ههنا ما قيل[2] فى إبطال الاحكام أولا . كيف والخصم له أن يسلم بثبوت هذه الأحكام للبارى – تعالى – على وجه تكون النسبة بينها وبين أحكام ذواتنا ، على نحو النسبة الواقعة بين ذاته وذواتنا ؟ وإذ ذاك ، فلا يلزم من تعليل أحد المختلفين أن يكون الآخر معللا ، وإن وقع الاشتراك بينهما فى الإطلاقات والأسماء . ولا يلزم عليه أن يقال[3] : ما تذكره فى العلة مع المعلول هو بعينه لازم لك فى الشرط مع المشروط ؛ حيث إنك جعلت البارى حيا ، لضرورة كونه شرطا لكونه عالما وقادرا ومريدا ، كما فى الشاهد ، فما هو اعتذارك فى الشرط هو اعتذارنا فى العلة . فإن للخصم ألا يسلم أن طريق إثبات كونه حيا إثبات الاشتراط ، بل غيره من الطرق ./كيف والبنية المخصوصة ٢١/ب عنده شرط فى الشاهد ، ومع ذلك لا يلتزم الاطراد فى الغائب ، فكيف يلتزم الاطراد فى غيره ؟ وما قيل من أن حد العالم فى الشاهد من قام به العلم ،وكذا القادر من قامت به القدرة ، والحد لا يختلف شاهدا وغائبا ، فحاصله يرجع إلى محض الدعوى ،وقد لا يسلم عن منع أو معارضة ، وإذ ذاك فلا سبيل إلى دفعه إلا بأمور ظنية ، وقضايا تخمينية ، لا حاصل لها .

ثم إن من رام إثبات الصفات النفسية بطريق التوصل إليها من أحكامها فهى لا محالة عنده أعرف من الصفات ، وإلا لما أمكن التوصل بها إلى معرِّفها ، وإذا كانت الصفات

(١) أورد الآمدى هذه المحاولة من جانب بعض أصحابه لرد فكرة المعتزلة (إن أحكام الصفات واجبة والواجب لا يعلل) ولم يرتض تلك المحاولة ورفضها – كما فعل هنا – فى الأبكار ١/٥٧ ا .

(٢) وهو أن طريق إثباتها الاستقراء فى الشاهد وقياس الغائب عليه قياس تمثيل وكلاهما لا يفيد اليقين ولا يصلح طريقا للمعارف الغيبية – قارن بمناهج الأدلة ص ١٤١ .

(٣) يتبرع الآمدى هنا برد هذا الإلزام الذى قد يورده أصحابه الأشاعرة ضد خصومه من المعتزلة ، وذلك لإحساسه بضعفه وقصوره عن الإقناع ، وهذا مقتضى الإنصاف .

أخفى فكيف يوجد فى حد الشئ أو رسمه ماهو أخفى منه ، وشرط المعرِّف أن يكون أميز[1] مما عرف به ، وإلا فإن كان أخفى منه أو مثله فى الخفاء فلا معنى للتعريف به[2] . ولمّا تخيل بعض الأصحاب عوص هذه الطريقة لم يستند فى إثبات أحكام الصفات ، عند ظهور الإتقان فى الكائنات ، وكذا فى إثبات الصفات ، عند ثبوت أحكامها ، إلى غير الضرورة والبديهة . ولا يخفى ما فيه من التحكم وسمج الدعوى ، ومع ذلك فقد لا يسلم من المعارضة بنقيضه . وهو مما يضعف التمسك به جدا[3] .

وقولهم : إنه لو لم يكن متصفا بهذه الصفات لكان متصفا بما قابلها ، وهو يتعالى ويتقدس عن أن يتصف بما يوجب فى ذاته نقصاً . فالكشف عن زيف هذا الكلام إنما يتحقق ببيان حقيقة المتقابلين ، وبيان أقسامها ؛ أما المتقابلان : فهما ما لا يجتمعان فى شئ واحد من جهة واحدة[4] . وهذا إما أن يكون فى اللفظ أو فى المعنى . فإن كان فى المعنى فإما أن يكون بين وجود وعدم ، أو بين وجودين ؛ إذ الأعدام المحضة لا تقابل بينها . فإن كان القسم الأول [فهو][5] تقابل السلب والإيجاب وذلك كقولنا الإنسان فرس ، الإنسان ليس بفرس . وهو مما يستحيل اجتماع طرفيه فى الصدق أو / الكذب .

٢٢ / أ

وإن كان من القسم الثانى[6] ، فإما أن لا يعقل كل واحد منهما إلا مع تعقل الآخر أو ليس : فإن كان الأول فيسمى تقابل المتضايفين ، وذلك كما فى الأبوة والبنوة ونحوهما . ومن خواص هذا التقابل ارتباط كل واحد من الطرفين بالآخر فى الفهم ، وإن كان الثانى فيسمى تقابل الضدين ، وذلك كالتقابل الواقع بين السواد والبياض ونحوه . ومن خواص هذا التقابل جواز انتقال طرفيه بالحركة إلى واسطة تكون بينهما . وأما إن كان من القسم الثالث فيسمى تقابل العدم والملكة ،

---

(١) فى الأصل (المميز) .

(٢) انظر شروط التعريف فى الأبكار ١/٣٢ ا وكشف التمويهات ل ٣٠ ا وما بعدها .

(٣) قارن نقده لدعوى الضرورة هنا بما فى الأبكار ١/٥٥ ب ونهاية الأقدام – منسوباً إلى الباقلانى – ص ١٧٣ وانظر أيضاً فى هذا « الإرشاد » ص ٦٢ .

(٤) قارنه بتعريف الآمدى للمتقابلين فى المبين لوحة ١٥ ا فهو لا يخرج عما هنا .

(٥) فى الأصل « فما » .

(٦) يقصد بالقسم الثانى التقابل بين الوجودين ، وبالثالث التقابل بين الوجود والعدم ، وهذا يخالف الترتيب السابق .

والمراد بالملكة ههنا كل قوة على شئ ما مستحقة لما قامت به إما لذاته أو لذاتى له . وذلك كما فى قوة السمع والبصر ونحوه للحيوان ، والمراد بالعدم هو رفع هذه القوة على وجه لا تعود ، وسواء كان فى وقت إمكان القوى عليه أو قبله ، وذلك كما فى العمى والطرش ونحوه للحيوان . فعلى هذا إن أريد بالتقابل ههنا تقابل السلب والإيجاب فى اللفظ حتى إذا لم يقل إن البارى ذو سمع وبصر ، لزم أن يقال إنه ليس بذى سمع ولا بصر . فهو ما يقوله الخصم ولا يتقبل بعينه من غير دليل . وإن أريد به ما هو من قبيل المتضايفين فهو غير متحقق ههنا ، ومع كونه غير متحقق فلا يلزم من نفى أحد المتضايفين وجود الآخر ألبتة ، بل ربما يصح انتفاؤهما ، ولهذا يقال زيد ليس بأب لعمرو ولا بابن له أيضا . وإن أريد به ما هو من قبيل تقابل الضدين ، فإنما يلزم أن لو كان واجب الوجود مما هو قابل لتوارد الأضداد عليه ، وذلك مما لا يسلمه الخصم ، وليس عليه دليل . كيف وإنه لا يلزم من نفى أحد الضدين وجود الآخر ؟ بل من الجائز أن يجتمعا فى العدم والسلب ؛ ولهذا / يصح أن يقال : إن البارى – تعالى – ليس بأسود ولا أبيض ، ولو لزم من نفى أحد الضدين وجود الآخر لما صدق قولنا بالنفى فيهما . وأما إن أريد به ما هو من قبيل تقابل العدم والملكة ، فلا يلزم أيضا من نفى الملكة تحقق العدم ، ولا من نفى العدم تحقق الملكة ، ولهذا يصح أن يقال : الحجرُ ليس بأعمى ولا بصير . نعم إنما يلزم العدم المذكور من ارتفاع القوة الممكنة للشيء المستحقة له لذاته أو لذاتى له كما بينا ، والقول بارتفاع مثل هذه القوة فى حق البارى يجر إلى دعوى محل النزاع والمصادرة على المطلوب ، وهو غير معقول[1] .

٢٢ / ب

فإذًا السبيل الذليل فى إثبات الصفات إنما يتضح بالتفصيل[2] ، وهو أن نرسم فى كل واحد منها طرفا ، ونذكر ما يتعلق به من البيان ، ويختص به من البرهان ، ونكشف عما يشتمل عليه من الأقاويل الصحيحة والفاسدة ، ولتكن البداية بتقديم النظر فى صفة الإرادة أولا .

---

(١) تعرض الآمدى لدليل الإثبات القائم على أن عدم اتصافه – تعالى – بالصفات يلزم منه اتصافه بما يقابلها ، فى كتابه الأبكار ١/٥٦ ا ، ب ورفضه معتمداً على تحليله لفكرة التقابل كما فعل هنا .

(٢) قارن بالأبكار ١/٥٧ ب حيث يشير إلى الطريقة الجامعة التى اهتدى إليها بعد طول النظر والتأمل لإثبات الصفات إجمالا ، وهى تقوم على فكرة الكمال التى اتبعها الآمدى هنا فى إثبات الصفات تفصيلا فيما بعد ، وهى الفكرة التى اعتمد عليها أيضاً ابن تيمية (انظر « الموافقة » ٢/١٨٣ – ١٨٥ ، « وابن تيمية السلفى » للهراس ١١٣ – ١١٧) .

الطرف الاول
فى اثبات صفة الارادة

مذهب أهل الحق أن البارى – تعالى – مريد على الحقيقة ، وليس معنى كونه مريدا إلا قيام الإرادة بذاته . وذهب الفلاسفة والمعتزلة والشيعة[1] إلى كونه غير مريد على الحقيقة ، وإذا قيل : إنه مريد ، فمعناه عند الفلاسفة لا يرجع إلى إلا سلب أو إضافة ، ووافقهم على ذلك النجار[2] من المعتزلة ، حيث إنه فسر كونه مريدا بسلب الكراهية والعلية عنه . وأما النظام والكعبي فإنهما قالا : إن وصف بالارادة شرعا فليس معناه إن أضيف ذلك إلى أفعاله إلا أنه خالقها ، وإن أضيف إلى أفعال العباد فالمراد به أنه أمر بها . وزاد الجاحظ على هؤلاء بإنكار وجود الإرادة شاهدا ، وقال : مهما كان الإنسان غير غافل ولا ساه / [٢٣/أ] عما يفعله بل كان عالما به ، فهو معنى كونه مر يدا . وذهب البصريون من المعتزلة إلى أنه مريد بإرادة قائمة لا فى محل . وذهب الكرامية إلى أنه مريد بإرادة حادثة فى ذاته . تعالى الله عن قول الزائغين .

والذى يقطع دابر أهل التعطيل أن يقال : لو لم يصدق كونه ذا إرادة ، لصدق أنه ليس بذى[3] ارادة . ولو صدق ذلك أنتج قلبه معدولا لضرورة وجود الموضوع، وقلبه إلى

(١) قارن بما يذكره فى الأبكار ١/٦٤ ب عن رأيهم فى « الإرادة » وأنها سلب الكراهية ثم قارن بالإشارات ٣/٥٦١ والمحصل ١٥٠ وانظر أيضاً نظرية المعرفة عند ابن رشد للدكتور قاسم ٢٦٣ ، ٢٦٤ ومقدمة مناهج الأدلة له أيضاً ٦١ ، ٦٢ وحوار بين الفلاسفة والمتكلمين للدكتور الآلوسى ٥٦ – ٦٣ ، وقارن ما ينسبه هنا للمعتزلة بالتحقيق الذى قدمه المرحوم محمد صالح الزركان فى بحثة عن « فخر الدين الرازى وآرائه الكلامية والفلسفية » وبالنسبة للشيعة انظر نشأة الفكر للنشار ١/٦٢٢ ، ٦٢٣ .

(٢) هو الحسن بن محمد النجار ، ويميل الآمدى إلى عده من المعتزلة ويسميه فى الأبكار « أبا الحسين » ، وهو يوافق المعتزلة فى جميع المسائل الإلهية ، بينما يوافق الأشاعرة فى المسائل الإنسانية ، انظر عن النجار والنجارية « الأبكار ٢/٢٥٥ ب ، ٢٥٦ ا » ، والفرق بين الفرق ١٩٥ – ١٩٨ ، والملل والنحل للشهرستانى ١/١١٢ – ١١٤ .

(٣) قارن استدلاله هنا بما فى اللمع للأشعرى ٣٧ – ٤٠ والإرشاد للجوينى ٢٤٠ ، ٢٤١ وبما مر آنفا من نقد الآمدى لفكرة المتقابلين .

المعدول يجعل حرف السلب متأخرا عن الرابطة[1] الواقعة بين المفردين ، وصورة ذلك أن يقال : البارى هو ليس بذى إرادة ، ولو صح ذلك فلنا أن نقول : وكل ما ليس بذى إرادة فهو ناقص بالنسبة إلى من له إرادة ، فإن من كانت له الصفة الإرادية فله أن يخصص الشئ وله أن لا يخصصه ، شاهدا ، فالعقل السليم يقضى أن ذلك كمال له ، وليس بنقصان، حتى إنه لو قدر بالنظر إلى الوهم سلب ذلك الأمر عنه ، كان حاله أولا أكمل بالنسبة إلى حاله ثانيا . وعند ذلك فما سلب منه هذا الكمال ، قدر ذلك المسلوب عنه شاهدا أو غائبا ، إما أن يكون بالنظر إلى ما سلب عنه ووجب للآخر أنقص مما ثبت له هذا الكمال أو أكمل ، أو لا أكمل ولا أنقص : لا جائز أن يكون أكمل وإلا كان ما ثبت له ذلك الأمر من جهة ماثبت له ناقصا ، وهو محال . ولا جائز أن يكون لا أنقص ولا أكمل ، وإلا لما كان وجود ذلك الأمر كمالا لما اتصف به ، بل وجوده وأن لا وجوده بالنظر إليه سيان لضرورة مساواته ما لم يتصف به ، من جهة عدم اتصافه به ، وذلك محال . فلم يبق إلا أن يكون ما لم يتصف به أنقص مما هو متصف به. وعند ذلك فيكون هذا الاقتران مؤلفا من شرطية صغرى وحملية كبرى ، ناتجا / [٢٣/ب] نتيجة شرطية ، مقدمها مقدم الشرطية ، وتاليها هو محمول الحملية ، وصورته أن يقال :

لو لم يصدق كونه ذا إرادة للزم أن يكون أنقص ممن هو ذو إرادة . وهذا الإنتاج إنما يتم بقلب مقابل المطلوب معدولا، وإلا فمع بقائه سالبا ، فالمقدمة الكبرى تكون كاذبة ، لكونهاموجبة والموجبة تستدعى وجود الموضوع . والموضوع فى السالب – إذا كان حدا أوسط[2] – غير متحقق الوجود . وإذا عرف الإنتاج – ولا يخفى ما فيه من المحال – فإنه كيف يتصور أن يكون المخلوق أكمل من الخالق ، والخالق أنقص منه ؟ – والبديهة تقضى برده وإبطاله ، فإذاً قد لزم المحال عن هذا القياس ، وذلك إما أن يكون لا زما لصورته ، أو لمادته : الصورة صحيحة لا مراء فيها ، وان كان لزومه عن المادة ، فإما أن يكون لا زما عن المقدمة الصغرى

(١) قارن بالمبين لوحة ٦ ا حيث يعرف القضية المعدولة بمثل ما هنا .

(٢) فى المبين ١٧ ا : « وأما الحد الأوسط فعبارة عن الحد المشترك بين مقدمتى الاقتران » ، ويسرف الآمدى فى استخدام الأساليب المنطقية فى المناقشة متابعا الإمام الغزالى فى ذلك كما يلاحظ ابن خلدون – المقدمة ص ٤٦٦ وانظر فى هذا « ترجيح أساليب القرآن » لابن الوزير ص ٨ ، ٩ .

أو الكبرى : لا جائز أن يكون لازما عن الكبرى ، إذ هى صادقة مسلمة ، والصادق لا يلزم عنه محال ، فبقى أن يكون لازما عن المقدمة الصغرى ، التى هى لازم نقيض المطلوب ، فتكون كاذبة . ومهما كان نقيض المطلوب كاذبا ، كان المطلوب هو الصادق ، لضرورة أن القضية لا تخلو عن صدقها ، أو صدق نقيضها ، ويلزم منه ثبوت الإرادة .

وإن شئت أن تلبس هذا المعنى صورة شرطية[1] ، قلت : لو لم يتصف بالإرادة ، لكان أنقص مما اتصف بها ، لما بيناه . والتالى باطل ، فالمقدم باطل .

فإن قيل : هذا اللزوم متوقف على تحقيق الإرادة شاهدا ، وبم الرد على الجاحظ فى إنكارها ؟ قلنا : كل عاقل يجد من نفسه العزم والإرادة والقصد ، والتفرقة الواقعة بين الفعل الواقع على وفق الإرادة والواقع على خلافها ، وذلك كما فى حركة المرتعش والمختار ، كما يجد من نفسه أن له علما وقدرة ونحو ذلك ، / ولا يمكن إسناد ذلك إلى العلم ، فان التفرقة قد تحصل بين الشيئين وإن كان تعلق العلم بهما على السواء وهذا مما لا ينكره عاقل إلا عنادا[2] . ثم ولو جاز إنكار ذلك شاهدا ، لجاز إنكار العلم والقدرة ، إذ لا فرق بينهما وبين الإرادة ، فيما يجده الإنسان فى نفسه ، ويحسه فى باطنه[3] .

٢٤ / أ

فإن قيل : فلو سلم ذلك وسلم ثبوت صفة الإرادة شاهدا ، فما اعتمدتم عليه منتقض بالشم والذوق واللمس ، وغير ذلك من كمالات الموجودات شاهدا . كيف وأن ما تنسبونه[4] له من الصفة ، إما أن يكون من جنس ما فى الشاهد ، أو ليس : فإن كان الأول فهو محال . وإلا للزم أن تكون مشاركة للإرادة شاهدا فى جهة العرضية والإمكان ، ويلزم أن يكون البارئ محلا للأعراض وهو متعذر ، وإن كان الثانى فهو غير معقول ، وما ليس بمعقول

(١) قارن بالمبين لوحة ١٧ ا ، ب حيث يتحدث عن القياس الاستثنائى والاقترانى ودليل الخلف .

(٢) سبق أن أورد الشهرستانى هذه الفكرة فى رده على الجاحظ فى نهاية الأقدام ص ٢٣٩ .

(٣) قارن بالأبكار ١/٦٥ ا ، وإيثار الحق على الخلق لابن الوزير ص ٢٤٧ .

(٤) فى الأصل « تنسبوه » ويلاحظ تكرر مثل ذلك فيما يلى حيث يحذف الناسخ نون الرفع رغم تجرد المضارع من الناصب والجازم .

كيف نسلم كونه كمالا للرب تعالى ، وأن عدمه نقصان . وهل ذلك كله إلا خبط فى عشواء ؟

قلنا : أما النقض فمندفع ؛ إذ المحصلون[1] لم يمنعوا من إثباتها له ، لكن بشرط انتفاء الأسباب المقترنة بها فى الشاهد ، الموجبة للحدث والتجسيم ، ونحو ذلك مما لا يجوز على الله تعالى . كما جوزوا عليه الإدراك والسمع والبصر ، لكن لم يتجاسر على إطلاقها فى حق البارى تعالى لعدم ورود السمع بها . والحاصل أنه مهما ثبت من الكمالات شاهدا فلا مانع من القول بإثباتها غائبا مع هذا الاشتراط . وأما من فرق بين كمال وكمال من أهل الحق[2] ، فلعله لم ير ما نفاه مما يتم[3] إلا بأمور موجبة للحدث والافتقار كاتصالات ومماسات وتقابلات إلى غير ذلك ، بخلاف ما أثبته . أو أنه مما ليس بكمال فى نفسه ، وذلك مثل ما يتخيل من معنى اللذة والألم والشهوة ونحوه . والأغوص إنما هو الأول : وهو القول بأن كل ما ثبت كونه كمالا فى الشاهد ولم يجرّ القول بإثباته فى حق الغائب / إلى نقص أو افتقار ، فالقول به واجب . وإن لم يصح إطلاقه من جهة التلفظ عليه ، لعدم ورود السمع به .

٢٤ / ب

وأما ما ذكروه من المجانسة فلنا أن نقول بها تارة وننفيها أخرى ، فإن قلنا بالمجانسة فغاية ما يلزم منه الافتقار إلى المحل المقوم ، إذ هو المعنىّ بكون الشىء عرضا ، وذلك مما لا نأباه[4] إلا أن يقول : المقوم للصفة والمخصص لها أمر خارج عن ذات واجب الوجود ، وليس كذلك كما حققناه ، هذا إن قلنا بالمجانسة .

وإن قلنا بنفيها فلا التفات إلى من قصر فهمه عن درك ما أثبتناه ، وزعم أنه غير معقول فإنه —وإن لم يكن من جنس صفات البشر— فلا يلزم أن لا يكون معقولا ، وأن لا يمكن

(١) قارن بابن تيمية فى مجموعة الرسائل والمسائل ١/٤٦ والغزالى فى الاقتصاد ٦٧ وبالأبكار ١/١١٢ ا ، ب وما سيأتى هنا فى لوحة ٥٨ ا ، ب .

(٢) من هؤلاء الأشعرى نفسه ، وانظر اللمع ، ٦٢ ، ٦٣ حيث يقرر الأشعرى أن غيره من « الأصحاب » قد سبقه بذلك .

(٣) فى الأصل « لا يتم » حذفت أداة النفى لأنها تؤدى إلى عكس المقصود .

(٤) قارن بنهاية الأقدام ٢٠١ ، ٢٠٢ والاقتصاد ٢٥ ، ٢٦ وانظر أيضاً مقدمة مناهج الأدلة ٤٦ ، ٤٧ وماسيأتى هنا فى ٥٨ ا ، ب .

التعرض لإثباته ونفيه ، وإلا كان وجود البارى تعالى غير معلوم ، ولتعذر القول بإثباته ، فصفة الإرادة لواجب الوجود ، وإن لم تكن مجانسة لصفة الإرادة شاهدا ، فلا محالة أن نسبتها إلى ذات واجب الوجود كنسبة الإرادة شاهدا إلى النفس الناطقة الإنسانية ، من التعلق والمتعلقات ، وكل عاقل يقضى ببديهته أن الإرادة شاهدا ـ بالنسبة إلى محلها ـ كمال له وأن عدمها بالنسبة له نقصان،[و][1] يوجب أن ما كانت نسبته إلى واجب الوجود ، كنسبة الإرادة إلى محلها شاهدا ، أن يكون كمالا لذات واجب الوجود ، وأن عدمه يكون نقصانا . فلو لم نقل بثبوت لذات واجب الوجود ، لوجب أن يكون واجب الوجود ناقصا فى رتبته بالنسبة إلى رتبة المخلوق ، من جهة أن كمال المخلوق حاصل له و كمال الخالق غير حاصل له .

فإن قيل : لو سلمنا بثبوت صفة الإرادة فى حق البارى تعالى فما المانع من أن تكون أمراً سلبيا[2] ومعنى عدميا كما قاله الفلاسفة والنجار من المعتزلة ؟

٢٥/ ب قلنا : لأن السلب عدم محض ، وذلك لا تأثير له فى التمييز والتخصيص[3] ؛ إذ ما / ليس بشئ لا يكون مستوعبا لما هو شئ ، ولأنه لا فرق إذ ذاك بين قولنا : إنه لا مميز وبين قولنا : إن المميز عدم . ثم كيف يصح تفسير الإرادة بعدم الإكراه ، وهو منتقض طردا وعكسا ؟

أما الطرد فهو أن كثيرا من الأشياء قد تنتفى عنه الكراهية ، ولا موجب لكونه مريدا ، وذلك كما فى الجماد ، بل الإنسان فى غالب أحواله ، كما فى حالة النوم والغفلة ، فإنه لايوصف فيها بكونه كارها ولا مريدا .

(١) هذه « الواو » ليست فى الأصل .

(٢) ذكر الآمدى هذا السؤال فى الأبكار ١/٦٧ أ وأجاب عنه بقريب مما هنا .

(٣) هذه الفكرة نجدها بوضوح وتفصيل أكثر عند ابن تيمية – انظر مجموعة الرسائل والمسائل ١/١١٦ وما بعدها وانظر أيضاً عنها « مقدمة مناهج الأدلة » ص ٣٨ ، ٣٩ .

وأما العكس فهو أن الإنسان قد يوصف بالإرادة لما هو كاره له ، كما فى حالة شرب الدواء المسهل ونحوه[1] .

فإن قيل : تفسيرها بالعدم – وإن[2] كان ممتنعا – فما المانع من أن تكون[3] لا موجودة ولا معدومة ، كما يقوله مثبتو الأحوال ؟

فقد أشرنا إلى وجه إفساده فيما مضى ، فلا حاجة إلى إعادته[4] . فإن قيل : فلو سلم أنها صفة وجودية فلم يجب أن تكون قائمة بذات الرب – تعالى – وما المانع من أن[5] تكون قائمة لا فى ذاته كما هو مذهب البصريين من المعتزلة ؟

قلنا : لو لم تكن قائمة بذاته لم يخل[6] إما أن تكون قائمة فى محل أولا فى محل ، فإن كانت قائمة فى محل فالمحل إما قديم أو حادث ، فإن كان حادثا فهو لا محالة مفتقر فى وجوده إلى مخصص ، والمخصص إما نفس ما قام به من الإرادة ، أو أخرى غيرها : لا جائز أن تكون نفسها ، وإلا أفضى إلى الدور من جهة توقف كل واحد منهما على صاحبه ولا جائز أن يقال : بإرادة أخرى غيرها ، وإلا أفضى إلى التسلسل . من جهة أن الكلام فى المخصص الثانى كالكلام فى الأول ، ثم إنه ليس القول بنسبتها إلى البارى بكونه مريدا لها بأولى من نسبتها إلى محلها بل هو أولى .

وكذا الكلام فيما إذا كان قديما أيضا ، وأما إن كانت قائمة لا فى محل[7] ، فقد قال

(١) الانتقاض فى الطرد واضح ، أما فى جانب العكس ففيه نظر ؛ إذ قد يقال : إنه كاره للشراب نفسه راض عن شربه ومريد له تحصيلا للفائدة المرجوة من العلاج ، هذا ونجد نفس هذا المثال فى الأبكار ١/١٦٦ أو من قبل فى نهاية الأقدام ٢٤٢ .

(٢) كذا بالأصل ولعل هذه الواو زائدة .

(٣) فى الأصل « أن لا تكون » و « لا » هنا زائدة .

(٤) رفض الآمدى الأحوال كما مربنا وكما فى الأبكار ١/٢٧٢ ا . وانظر مقدمة مناهج الأدلة ص ٣٩ ،

(٥) فى الأصل « أن لا تكون » .

(٦) هذا التقسيم الثلاثى – الذى صار معتمد القائلين بقدم الصفات من الأشاعرة وغيرهم – ينتمى أصلاإلى الإمام عبد العزيز المكى فى محاورته الشهيرة مع بشر المريسى بين يدى المأمون – انظر مواقفه صحيح المنقول لابن تيمية ٢/١٣٠ ومابعدها، وانظر كتاب الحيدة لعبد العزيز المكى نفسه – من طبع مطبعة السعادة بالقاهرة بدون تاريخ – ص ٥١ وما بعدها .

(٧) ذكر الغزالى هذا القول ونسبه إلى المعتزلة بصفة عامة ، ورد عليه مستنكراً : « وإذا لم تكن الإرادة قائمة به فقول القائل إنه مريد بها هجر من الكلام ، كقوله إنه مريد بإرادة قائمة بغيره » الاقتصاد فى الاعتقاد – ٦٣ وانظر « نهاية الأقدام ٢١٥ ، ٢١٦ » .

بعض الأصحاب[1] فى رده : يلزم أن تكون إرادة فى الشاهد هكذا إذ ما ثبت للحقيقة فى موضع لا يتخلف عنها أين وجدت / وحقيقة الإرادة لا تختلف شاهدا وغائبا . فإن استغنت عن المحل غائبا وجب أن تكون مستغنية عنه شاهدا وهو محال . وهذا إنما يستقيم أن لو سلم اتحاد حقيقة الإرادة شاهدا وغائبا . ولعل الخصم قد يجعل نسبة الإرادة غائبا إلى الإرادة شاهدا ، على نحو النسبة الواقعة بين الذات الواجبة غائبا والذوات الموجودة شاهدا ، وإذ ذاك فالإلزام يكون به منقطعا ، لا بما قيل من إنكار وجود الإرادة شاهداً لما بيناه ، فالصحيح أن يقال[2] : لو كانت قائمة لا فى محل لم يخل إما أن تكون حادثة أو قديمة : فإن كانت حادثة فإما أن تكون باعتبار ذاتها واجبة أو ممكنة : لا جائز أن تكون واجبة ، وإلا لما كانت معدومة ، وإن كانت ممكنة فإما أن تفتقر إلى مخصص آخر أو لا تفتقر ، لا جائز أن يقال بالأول وإلا أفضى إلى التسلسل وهو محال ، ولا جائز أن يقال بالثانى ، وإلا لما وجدت ، إذ لا مميز لها على ما يخصص بها من حيث هى ممكنة ، وما يخصص بها إنما كان مفتقرا إليها من حيث هو ممكن لا من حيث إنه ذات مخصوصة وحقيقة معينة .

٢٠ / ب

فإن قيل : المخصص لا يستدعى مخصصا ، وإن كان حادثا كما فى الشاهد فإن من وجد له إرادة لا تستدعى تلك الإرادة أخرى ، وإلا أفضى إلى التسلسل ، وأن لا يتم لأحد إرادة إلا مع وجود إرادات لا تتناهى ، وذلك مما يُحَسّ من النفس بطلانه ، وربما مهدوا ذلك بأمثلة أخرى مثل التمنى والشهوة ونحو ذلك .

قلنا : أما القول بأن المخصص لا يستدعى مخصصا فهو دعوى مجردة من غير دليل ، كيف وقد بينا وجه الاحتياج والافتقار مما لا سبيل إلى إنكاره ، وما قيل من أن الإرادة فى الشاهد لا تفتقر إلى إرادة فغلط ، بل لابد لها من مخصص من جهة كونها ممكنة وحادثة /

٢٦ / أ

(١) ذكر الشهرستانى فى « نهاية الإقدام — ٢٤٥ » قريبا من هذا الرد الذى لم يوافق عليه الآمدى هنا ، فلعله المقصود « ببعض الأصحاب » ، وإن كان الرازى قد ذكر مثل ذلك أيضاً فى الأربعين — ١٥٤ فى « الوجه الأول » للرد على البصريين من المعتزلة الذين حددهم بقوله : «وهو قول أبى على وأبى هاشم والقاضى عبد الجبار بن أحمد» هذا وقد أشار الآمدى فى الأبكار أيضاً إلى هذه الإجابة غير المرضية لبعض الأصحاب ، ١/٧٠ ا .

(٢) ذكر الآمدى هذه الإجابة المختارة فى الأبكار ١/٦٩ ب ، ٧٠ ا ، ب .

وإن لم يكن المخصص من جهة من له الإرادة شاهدا ، وعلى هذا يخرج كل ما يهولونه من الأمثال غير هذا المثال ..

وأيضا فإنها لو كانت حادثة لا فى محل ، لم تكن نسبتها إلى البارى تعالى بكونه مريدا بأولى من نسبتها إلى غيره من الحوادث . وليس يجب القول بتغير نسبتها إليه لما بيناه من الاشتراك فى نفى المحلية عنهما ، فإنه مع ما فيه من انتفاء جهة اللزوم[1] ليس هو بأولى من نسبتها إلى غيره من الحوادث لما بينهما من الاشتراك فى الحدوث ، بل وهو الأولى؛ من حيث إن ما يتحقق بين الحوادث من الاشتراك والنسب أكبر منها بين القديم والحادث على ما لا يخفى .

ثم ولو وجب نسبتها إليه لما اشتركا فيه من نفى المحلية لوجب نسبتها إلى سائر الجواهر والأجسام ؛ إذ هى مشاركة لها فى هذا المعنى ، كيف وإنه لو جاز أن يكون مريدا بإرادة قائمة لا فى ذاته ، لجاز أن يكون عالما بعلم قائم لا فى ذاته ، وقادرا بقدرة قائمة لا فى ذاته ؟ إلى غير ذلك من الصفات ولم يقولوا به[2] ، ولجاز أيضا أن يكون الواحد منا عالما وقادرا بعلم قائم لا فى ذاته ، وقدرة قائمة لا فى ذاته ، ولم يقولوا به أيضا ، والتحكم بالفرق من غير دليل مما لا سبيل إليه . وبهذا تبين إبطال القول بالقسم الثانى[3] أيضا . كيف وإنه مما لا قائل به ؟ فلم يبق إلا أن تكون قائمة بذات الرب تعالى .

وإذا كانت قائمة بذاته ، فإما أن تكون قديمة أو حادثة . لا جائز أن تكون حادثة كما ذهب إليه الكرامية ، إذ قد بينا وجه إبطاله ولا حاجة إلى إعادته[4]. وسنبين امتناع

(١) نسب الشهرستانى فكرة « أن البارى تعالى لا فى محل والصفة لا فى محل فهى أولى به » إلى هشام بن الحكم (نهاية الأقدام ص ٢١٨) ورد عليها بالتفرقة بين المحل أو المكان وبين الموضوع أو المتمكن وهو الجوهر أو الجسم الحال فى المكان (نهاية الأقدام ٢٤٤) ونجد هذه التفرقة فى الأبكار ١/٧٠ ب ، ومن قبلها عند ابن سينا فى الإشارات ٣/٤٧٩ ، ٤٨٠ .

(٢) ذكر الآمدى هذا الإلزام والذى بعده فى الأبكار ١/٧٠ ب .

(٣) يقصد بالقسم الثانى ما ذكره فى الشق الثانى من التفصيل (ل ٢٥ ب) وهو كونها قديمة قائمة لا فى محل . قال فى الأبكار (١/٧٠ ب) : « وبما ذكرناه يبطل القول بكون المخصص القائم لا فى ذاته قديما أيضاً ، كيف وإنه مما لا قائل به » وهو القسم الثانى هنا .

(٤) يشير إلى ما ذكره فى (ل ٢٥ ب) فى مناقشته لقول المعتزلة « إنها قائمة لا فى محل » وإبطاله ذلك على فرض حدوثها وقدمها ، وأصل هذه الحجة عند الشيخ الأشعرى فى « اللمع — ٤٥ ، ٤٦ » .

قيام الحوادث بذات الرب تعالى فيما بعد إن شاء الله تعالى[1] . فتعين أن يكون الرب تعالى مريدا بإرادة قديمة قائمة بذاته ، وهو ما أردناه .

فإن قيل : فلو كان المخصص قديما لانقلب ما ذكرتموه فى امتناع إضافة التخصيص إلى ذات واجب الوجود عليكم فيما تدعونه / مخصصا ، فإنه إذا كان قديما فنسبة الأحوال ٢٦ / ب والأوقات والأضداد وكل ما يقدر بالإضافة إليه على وتيرة واحدة ، فما خصصه بزمان الحدوث ، إن افتقر إلى مخصص آخر ، فالكلام فى ذلك المخصص الثانى كالكلام فى الأول ، وذلك يفضى إلى التسلسل وهو ممتنع . وإن لم يفتقر إلى مخصص آخر فما هو جواب لكم فى الإلزام ههنا أى فى الإرادة هو جواب لنا[2] فى الذات .

قلنا : قد بينا أنه لابد من إرادة قديمة كان بها التخصيص ، وليس ما ذكرناه فى إبطال التخصيص بالذات مما ينقلب فى الإرادة ، فإنه إذا قال القائل : لم خصصت الإرادة هذا الحادث بزمان حدوثه ، وليس هو بأولى مما قبله أو بعده ؟ كان السؤال فى نفسه خطأ[3] ؛ من جهة أن الإرادة عبارة عما يتأتى به التخصيص للحادث بزمان حدوثه . لا ما يلازمه التخصيص ، فإذا قيل : لم كانت الإرادة مخصصة ؟ فكأنه قال لم كانت الإرادة إرادة ؟ وهو فى نفسه محال ، وهذا كما لو قال : لم كان الواجب بذاته لا يفتقر إلى علة ، والممكن بذاته يفتقر إلى علة فى كل واحد من طرفيه[4] . فإنه لا يقبل ؛ من حيث إن سؤاله يتضمن القول بأنه لم كان الواجب واجبا ولم كان الممكن ممكنا ، فإن الواجب هو عبارة عما لا يفتقر إلى غيره فى وجوده ، والممكن بعكسه ، وهو مما لا يخفى وجه فساده . وهو لا محالة إن

(١) فى لوحة ٧١ ا — ٧٦ ب ، وانظر أيضا الأبكار ١٤٥/١ ب — ١٥٠ ا حيث يرد على القائلين بقيام الحوادث بذاته تعالى ، وعلى الكرامية خاصة (فى ٧٠ ب ، ٧١ ا) وقارنه برأى الرازى الذى وافق فيه القائلين بقيام الحوادث بذاته تعالى فى الأربعين مثلا ص ١١٨ — ١٢٢ وابن تيمية فى موافقه صحيح المنقول ١٤٤/١ ، ١٤٥ ، ٩٣/٢ — ١١٧ .

(٢) فى الأصل (لكم) والصواب ما أثبته — راجع الأبكار (٦٧/١ ا) حيث يورد هذا الإشكال .

(٣) ذكر الغزالى هذا الرد فى « الاقتصاد — ٦٤ » واعتبر مثل هذا السؤال غير مشروع ، وذكره الآمدى أيضاً فى « الأبكار » ٦٢/١ ب ، وانظر ما سيأتى عن هذه المسألة فى القانون الخامس عند إثبات حدوث العالم .

(٤) فى الأصل « طريقيه » .

ورد من الفلسفى[1] أظهر فى الفساد ؛ من جهة اعترافه بإسناد جميع الحادثات والأمور المتجددات كالحركات وغيرها إلى الإرادات النفسية الثابتة للأجرام الفلكية ولا مندوحة عنه .

فإن قيل : لو سلم قيام المخصّص بذات الرب تعالى وكونه قديما لكنّه مما يمتنع تفسيره بالإرادة لوجهين :

الوجه الأول : هو أنه لو كان مخصصا بالإرادة لما خصصه ، فلابد من أن يكون قاصداً لِما خصصه وطالبا له[2]......./بل يتعالى ويتقدس عن الأغراض ، وإنما هى عائدة إلى المفعول ٢٨ / أ

(١) فى الأصل « على الفلسفى » .

(٢) لاحظنا على النسخة الأصلية الوحيدة من حيث الترقيم ومن حيث السياق سقوط لوحة كاملة (٢٧ أ ، ب) فى هذا الموضع ، ونظرا لما تأكد لدى من طبيعة العلاقة بين « الغاية » « والأبكار » وأن الأول يكاد يكون ملخصا موجزا للأفكار التى تضمنها الثانى أو أكثرها ، بل إن العبارة لتتحد بينهما فى مواضع كثيرة جدا ، أشرت إلى بعضها فى تعليقاتى بالهامش فيما سبق ، رأيت أن ألخص الفكرة الرئيسية التى فقدناها مع هذه اللوحة الضائعة ، عن « الأبكار » .

والسياق هنا يسعفنا — إلى حد كبير — فى تعرف مضمونها العام ، فالآمدى يذكر هنا إشكالين للمعتزلة على مثبتى الإرادة القديمة « الأول : هو انه لو كان مخصصا بالارادة لما خصصه فلابد من أن يكون قاصدا . » ويبدو أن الأجابة على هذا الوجه « الأول » تستغرق اللوحة الساقطة ، حيث يستكملها فى لوحة ٢٨ أ ثم يعرض بعد ذلك :

« الوجه الثانى (من الإشكال) : فى قولهم : لو كانت صفة نفسية قديمة لما تعلقت ببعض المتعلقات دون البعض ، كما فى العلم » ثم يأخذ فى الرد عليهم .

والآن — وبعد أن حددنا القدر الساقط من نسختنا — نستطيع أن نعتمد على « الأبكار » فى تعرف رد الآمدى على هذا « الوجه الأول » :

عرض الآمدى لهذا « الوجه » فى سياقه للحجة الأولى من حجج النفاة للإرادة القديمة — بسبب تعارض الأدلة لديهم — فقال (الابكار ٦٧/١ ب) : « سلمنا دلالة ما ذكرتموه على أنه لابد من إرادة قديمة قائمة بذات واجب الوجود ولكن معنى ما يأتى يدل على امتناع ذلك ، وبيانه بحجج أربع :

الأولى : أن حدوث الحادث إما أن يكون متوقفا على تعلق الإرادة به أو لا يكون متوقفا عليه ، فإن كان الأول فالرب — تعالى — يستفيد بإرادته له كمالا ، وبعدم إرادته نقصانا ، وهو محال . . الخ » فهذا هو الوجه الأول المذكور هنا تماما ، ولكن أين الجواب عنه ؟

يتعرض الآمدى لمناقشة هذه الحجج وإبطالها فى ل ٧١/١ أ من الأبكار ، غير أنه يحيلنا فيها على ما ذكره فى مسألة القدرة « وأما ما ذكروه من الوجه الأول و الثانى فى الحجة الأولى فقد سبق الجواب عنه فى مسألة القدرة . . »

وبالرجوع إلى (ل ٦١ أ) من نفس الجزء نجده يقول — أثناء كلامه عن « القدرة » —

« الثانى .. : أنه لو كان مريداً لمقدوره فإما أن تكون إرادته له أولى من عدم الإرادة ، أو لا تكون .. : فإن لم —

المرجّح ، وذلك مما لا يوجب تحققُه للغير ولا عدمه نقصا ما ، والذى يوضح هذا هو أن ما ظهر من حكمة بعثة الرسل والأنبياء وتبليغهم ليس إلا إصلاح الخلق وتقويم نظامهم ، وإن كنا نعلم أن عدم هذه الحكمة ووجودها بالنسبة إلى حال النبى سيان ، فيما يرجع إلى نفس كماله ونقصانه ، وهذا مما لا ينكره عاقل إلا عن عناد . ثم إن هذا مما لا يصح إيراده ممن يعترف بكون البارى تعالى مريدا ، من المعتزلة وغيرهم . وإن ورد من الفلاسفة الإلهيين

= تكن إرادته له أولى به فليس إرادة الفعل أولى من الترك ، وإن كانت ارادته أولى به فهو – لا محالة – يستفيد بإرادته له كمالا ، وبعدم الإرادة يفوت عليه ذلك الكمال ، ويلزم من ذلك أن يكون الرب – تعالى – مستفادا له من مخلوقه كمال وهو محال ، وان لم يكن مريداً لمـــا يوجده فهو غير موجد بالاختيار . . » .

وبعد ذلك – بقليل – يقول (فى ل ٦٢ أ ، ب) :

« قولهم : إما أن تكون إرادة العالم أولى أولا .

قلنا : الأولى إنما يطلب فى فعل من يطلب فى فعله رعاية الصلاح والأصلح ، وليس البارى – تعالى – كذلك ، على ما يأتى ، وعلى هذا فلا يصح القول بأنه لا أولوية لتخصيص أحد الأمرين دون الآخر ، فإن هذا هو شأن الإرادة ، وهو تخصيص أحد الجائزين دون الآخر ، فإذا قيل : لم كان كذلك ؟ كان هذا السؤال يتضمن إبطال حقيقة الارادة ، وكأنه قيل : لم كانت الإرادة إرادة ؟ وهو غير مسموع .

ثم وإن قدرنا الأولى فى فعله ، فإنما يلزم بسببه الكمال والنقصان ، فى حق واجب الوجود ، أن لو كانت حكمة الأولوية عائدة إليه ، وليس كذلك بل هى عائدة إلى المراد دون المريد ، ثم هذا الإشكال لا يصح إيراده ممن يعترف بكون الله – تعالى – مريدا من المعتزلة » .

وهنا يتصل الكلام مع الوارد فى ل ٢٨ أ من غاية المرام حيث يقول بعد أسطر تتضمن الكلام عن حكمة بعثة الرسل وأنهم لا يستفيدون كمالا أو نقصانا من تحققها أو عدم تحققها . : « ثم إن هذا مما لا يصح إيراده ممن يعترف بكون الله تعالى مريدا من المعتزلة » .

والذى يؤكد اتصال السياق ، واطراده على نحو واحد – أو متقارب – فى الكتابين قوله – بعد ذلك مباشرة فى الأبكار : « ولا من الفلاسفة الإلهيين ، حيث قضوا بأن النفوس الفلكية مخصصة للحركات الدورية بإرادة نفسية ، على ما سيأتى تحقيقه . . وإن كانت النفوس الفلكية أشرف من الحركات المخصصة بها . ثم هو لازم على القائل بالإيجاب بالذات ، إذ يمكن أن يقال : الايجاب بالذات اما أن يكون أولى من عدم الإيجاب بها أو لا يكون أولى . . وهلم جرا إلى آخر الإشكال وعند ذلك فما هو جواب له فى الإيجاب بالذات هو جواب لنا فى الإيجاب بالقدرة والاختيار » .

وهذا – فى مضمونه – هو ما يقرره هنا بعينه ، فلنعد إلى كتابنا :

ومن تابعهم[1] فهو لازم عليهم أيضا ، فإنهم قضوا [بأن][2] الترجيح فى الوجود وغيره إنما يستند إلى ذات واجب الوجود ، وإن ما وجب به لا يتأخر وجوده عن وجوده ، بل هو ملازم له فى الوجود ، كملازمة حركة الخاتم لحركة اليد . كما سيأتى تفصيل مذهبهم .

وعند ذلك فنقول : ملازمة ما وجد به ووجب عنه إما أن تكون وعدمها سيان أو أن الملازمة أولى : فإن كانت الملازمة وعدمها سيان ، فالقول بوجوب اللزوم فى الوجود متناقض. وإن كانت الملازمة هى الأولى ، فلا محالة أن ما هو الأولى فى لزومه له أنه يستفيد بملازمته كمالا وبعدمه نقصانا . فإذاً ما هو اعتذارهم فى الذات هو اعتذارنا فى الإرادة ، ولا محيص عنه .

ومما يلزمهم أيضا فى ذلك أن تكون الأُنفس الفلكية[3] المُخَصِّصَة للحركات الدورية كما عرف من مذهبهم ، متوقفة فى حصول كمالها على معلولها ، لكونها مُخَصِّصَة له بالإرادة . وفى ذلك توقف كمال الأشرف على المشروف ولا خلاص لهم منه .

وأما ما ذكروه من الوجه الثانى[4] :

فى قولهم : « لو كانت صفة نفسية قديمة لما تعلقت ببعض المتعلقات دون البعض كما فى العلم » ، فمع[5] أنهم قد نقضوا ما أبرموه ، وحلوا ما عقدوه / بالقدرة ؛ فإنهم قالوا : إنها صفة قديمة نفسية ولا تعلق لها بأفعال العباد ، فهو صحيح .

٢٨ / ب

---

(١) يقصد الفارابى وابن سينا وأمثالها من فلاسفة المسلمين – انظر الإشارات والتنبيهات ٣/٥٥٤ – ٥٥٩ والأربعين للرازى ص ٢٥٠ .

(٢) زدت كلمة « بأن » ليستقيم الأسلوب .

(٣) فى الأصل « القابلية » .

(٤) ذكر الآمدى فى الأبكار (١/٦٨ أ ، ب) هذا الوجه الثانى خلال عرضه للحجة الرابعة من حجج نفاة الارادة القديمة القائمة بذاته – تعالى « الثانى : أنها لو كانت قديمة نفسانية لوجب تعلقها بجميع الجائزات من أفعاله وأفعال العباد ؛ فإن نسبة القديم إلى سائر الجائزات نسبة واحدة . . ثم يلزم من تعلقها بجميع الجائزات محالات ثلاثة . . » ثم يتتبع المحالات على النحو الوارد هنا .

(٥) فى الأصل (فهو . .)

وسنبين فيما بعد — إن شاء الله — أنه لا خالق الا الله . ولا مبدع إلا هو . وأن الإبداع والخلق لجميع الحادثات ، لا يكون إلا عن إرادة واختيار ، لا عن طبع واضطرار ، كيف وإنه لو لم تتعلق إرادته بجميع الكائنات لكان كمال واجب الوجود بالنسبة إلى ما لم تتعلق به إرادته من الكائنات أنقص بالنسبة إلى حال من تعلقت به إرادته من المختارين ، وهو محال ؟ وما ذكروه من المحالات وأوردوه من الإلزامات غير متجه :

أمّا الأول[1] ، وهو قولهم : يلزم أن يكون مريدا لإرادة[2] زيد وعمرو عند اختلاف مرادهما ، فقد منع بعض الأصحاب من تصور اجتماع مثل هاتين الإرادتين وقال : إن ما علمه الله على ما هو عليه وإنه سيكون أولا يكون فهو المراد ، ونقيضه تشبه[3] غير مراد . فعلى هذا تصور الإرادتين عند تعلقهما بنقيضين ممتنع . وهو مما فيه نظر ، فإن ما وجد من كل واحد منهما مماثل لما وجد من صاحبه ، فيما يرجع إلى الميل والقصد ، والاختلاف ليس إلا فى التعلق . وكون أحدهما واقعا على الوفق . والآخر على خلافه ، فإن كان ذلك هو الموجب تسمية البعض إرادة ، والبعض شهوة فحاصله يرجع إلى الاصطلاح فى الأسماء ، لا الاختلاف فى المعنى ، وهو ما يوجد فى[4] كل واحد منهما .

فالذى يتجه وله ثبات على محك النظر ، أن يقال[5] : إنما يلزم هذا المحال أن لو لزم من تعلق إرادته بإرادتهما تعلقها بمراديهما ، وليس كذلك ، بل المدعى به متحكم بما لا دليل عليه ، فالرأى الحق أن يقال إن تعلقها بالإرادتين إنما كان بالنظر إلى حدوثها ، وتخصصها بالوجود دون العدم ، وذلك مما لا يوجب تضاداً ولا تناقضا . والجمع بين متعلقيهما وإن كان محالا ، / ٢٩ / أ

(١) ذكر الآمدى هذا « المحال الأول » فى الأبكار (١/٦٨ب) ، كما أشار إليه الشهرستانى فى « نهاية الأقدام–٢٤٩ ».

(٢) فى اصل للإرادة زيد وعمرو عند الاختلاف مراد بهما » .

(٣) فى الأصل « تشهبا » وهو خطأ ، أما من يقصده « بالبعض » فلعله الشهرستانى الذى قدم هذا المنع فعلا فى « نهاية الأقدام ٢٤٩ — ٢٥٠ » وإن كان قد أتبعه بالجواب الذى ارتضاه المؤلف هنا .

(٤) فى الأصل « فيما » .

(٥) تعرض الآمدى للاجابة عن هذا الالزام فى الأبكار ١/٧١ أ ، ب غير أنه ارتضى هناك ما لم يرضه هنا من جواب « بعض الأصحاب » .

/ فإنما يلزم أن لو لزم تحققه فى متعلقهما به ، أى[1] من تعلق الإرادة القديمة بهما وليس كذلك ، ٢٩ / أ بل متعلق كل واحد منهما إنما يتم بتعلق الإرادة القديمة به وذلك غير لازم من تعلقها بإحداث الإرادة الحادثة المتعلقة به .

وأما المحال الثانى[2] فقد أجاب عنه بعض الأصحاب بأن قال : أفعال المكلفين وإن انقسمت إلى خيرات وشرور ، لكن الإرادة إنما تتعلق بها من حيث وجودها وتحققها ، وهى من هذا الوجه ليست بشرور ، بل خيرات محضة ، وإنما تلحقها الشرور باعتبار الصفات التى هى منتسبة إلى فعل العبد وقدرته ، وهى ما قلتم إنها توابع الحدوث ، كما يأتى تحقيقه فى مسألة خلق الأفعال . وهى من هذه الجهة ليست مرادة لله — تعالى — على الاصلين ؛ فإن إرادة فعل العبد — من حيث إنه فعله — تمن وشهوة ، وذلك فى حق البارى محال . فاذًا ما هو مراد الله تعالى إنما هو التخصيص والإحداث وذلك هو الخير ، وما هو الشر ومنه الشر فهو ما وقع مسندا إلى فعل العبد من حيث هو فعله ، وذلك غير مراد الله تعالى .

وسنبين إبطال هذا المقال فى مسألة خلق الأعمال ، وأن ما من حادث إلا وهو مضاف إلى البارى تعالى بأنه محدثه ومريد له ، وأنه لا خالق الا الله تعالى ولا مبدع إلا هو ، وأنه لا يجرى فى ملكه إلا ما هو مراد له ، [و][2] من حيث هو مراد له ليس بشر ، فإن تعلق الإرادة به إنما هو من جهة تخصصه بالوجود دون العدم أو العدم دون الوجود ، [و][3] بالجملة من جهة تخصصه ببعض الأحوال دون البعض ، وذلك مما لا يوصف بكونه شرًّا من حيث هو كذلك . نعم إن وصف بعض الحادثات بكونه شرا ، فذلك ليس هو لعينه ، ولا أن الشر وصف ذاتى له ، ولا هو ، فى نفسه معنى وجودى ، بل معنى نسبى ، وأمر / إضافى . كما يأتى تحقيقه فى مسألة التحسين ٢٩ / ب والتقبيح . وذلك مما لا يمنع من إضافته إلى الارادة القديمة وإلا لما أضيف إليها ما فى عالم

(١) فى الأصل « أو »

(٢) وأجاب عن هذا الإشكال أيضا عند حديثه عن القدرة فى الأبكار ١/٦١ أ ، ٦٢ ب ، ٦٣ ب قارن ذلك باجابة الغزالى فى الاقتصاد ٦٤ ، ٦٥ والشهرستانى فى نهاية الاقدام ص ٢٥١ والآمدى هنا يعتمد عليه ويكاد ينقل عباراته فى نهاية الاقدام فهو المقصود إذن بقوله « بعض الأصحاب » هذا وقد عاد الآمدى إلى مناقشة هذه المسألة مرة أخرى فى الابكار ١/٢٨٧ب ٢٩٢ ا باستقصاء وتفصيل .

(٣) زيادة ليست فى الأصل .

الكون والفساد ، من التحريق والتغريق ، والخسف ، والزلازل ، والهدم ، ونحو ذلك من الآفات الفادحة والأمراض المؤلمة وغير ذلك مما لا يقولون به[1] .

ثم إن مستندهم فيما ذكروه ليس إلا الشاهد ، ولو صح أن يقال : الغائب باعتبار إرادته للشر شرير – كما فى الشاهد – لصح أن يقال إذا أراد الطاعة مطيع [2] .

فإن قيل : تسمية الواحد منا مطيعا ، إنما كان بالنسبة إلى ما أراده وقصده مما هو مأمور به وملجأ اليه ، والبارى – تعالى – منزه عن ذلك .

قلنا : فما المانع من أن تكون تسمية الواحد منا – أيضا – شريرا أو سفيها بالنسبة إلى ما قصده ، من جهة أنه منهى عنه ، وممنوع منه؟ كيف وأن هذا هو الحق ، وأن الصبى والمجنون لو أتيا بمثل ما يأتى به المطيع والشرير ، فإنه لا يقال لهما[3] مطيع ولا شرير ؟ ولم يكن ذلك إلا لعدم ورود التكليف نحوه . هذا إن ورد من المعتزلة[4] .

وأما الفلاسفة فلهم تفصيل مذهب فى معنى الخير والشر ، وهو ما لا تمس الحاجة إلى ذكره . وإنّ مَنْ حَقَّقَ ما قررناه ، أمكنه التَفَصِّى عن كل ما يتخيلونه[5] ههنا .

وأما المحال الثالث[6] :

فإنما يلزم أن لو كان المأمور والمنهى مرادا وليس كذلك، بل المأمور الذى علم وقوعه والمنهى الذى علم الانتهاء عنه هو المراد ، أما ما علم إنتفاؤه فليس بمراد الوجود، وإن كان

---

(١) انظر ما سيأتى فى لوحة ٣٠ ب ، ٨٤ ا عن مسالة وجود الشر فى العالم ومصدره .

(٢) نجد هذا الرد عند الأشعرى فى اللمع ٥٦ – ٥٧ والإبانة ٦٤ – ٦٥ ، ومن بعده عند البغدادى فى أصول الدين ١٠٣ ، ثم عند الشهر ستانى فى نهاية الأقدام ٢٥١ .

(٣) فى الأصل (له) .

(٤) وهذا الاعتراض ورد منهم فعلا لا من الفلاسفة كما يقرر الشهرستانى فى (نهاية الأقدام ٢٥١) ، وانظر الاشارات والتنبيهات ٧٢٩/٣ – ٧٤٦ ، والنجاة ٢٨٤ – ٢٩٠ .

(٥) فى الأصل « يتخيلوا به » .

(٦) ذكره الغزالى فى الاقتصاد٦٥ ، والشهرستانى فى نهاية الاقدام ٢٥٤ ، وقد نسبه إلى المعتزلة كما عرضه المؤلف مفصلا فى الأبكار ٦٨/١ ب ، وأجاب عنه فى ٧١ ب ، ٧٢ ا ، وناقش الآيات التى يعتمد عليها المعتزلة فى نفى نسبة الشر إلى الله تعالى .

مأمورا به[1]، وما علم وجوده فليس بمراد الانتفاء وإن كان منهيا عنه ، وإلا كان فيه إبطال أخص وصف الارادة ، وهو تأتى التمييز بها ، وهو ممتنع . / وأما ما يطلق عليه اسم الإرادة مع عدم حصول التمييز به فليس فى الحقيقة إرادة بل شهوة وتمنيا ، فإذًا الارادة أعم من الأمر من جهة أنها توجد ولا أمر ، والأمر أعم منها من جهة أنه قد يكون ولا إرادة ، وليس ولا واحد منهما يلزم الآخر لزوما معاكسا ولا غير معاكس . وعند ذلك فلا يلزم من الأمر بالوجود وإرادة العدم ما تخيلوه من التناقض . وعلى هذا القولُ فى النهى أيضا .

٣٠ / ١

ثم كيف ينكر ذلك مع[2] الاعتراف بتكليف أبى جهل بالإيمان من غير إرادة له؟ وبما ظهر من قصة إبراهيم فى تكليفه بذبح ولده؟ كما يأتى تحقيقه فيما بعد – إن شاء الله تعالى . فإذا ليس ثمرة الأمر امتثال ما أمر به ، بل من الجائز أن تكون له ثمرة أخرى . وعند ذلك فلا يكون عبثا ولا متناقضا ، كما فى هذه الصور . ولهذا قال بعض الأصحاب[3] : إنه لو علم من أحد من الأمة ، أنه لو كلف بخصلة من خصال الخير لم يأت بها ، ولو ضوعفت عليه لم يقصر عنها ، فإنه إذا أمر بالضعف كان أمرا صحيحا وإن لم يكن ما أمر به مرادا ، وذلك على نحو أمر النبى صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج بالصلوات . هذا كله إن قيل برعاية الصلاح ، وإلا فلا حاجة إلى هذا التكليف ولا غرض فى هذا التعبد . وما قيل من أنه يفضى إلى التكليف بما لا يطاق فذلك مما لا نأباه وسنبين وجه جوازه فيما بعد إن شاء الله[4] .

وما أشير إليه ، من الظواهر الدالة على نفى الإرادة والرضى للقبح والفساد، مما لا يسوغ التمسك بها ، فى مسائل الأصول؛ إذ هى مع ما يقابلها من ظواهر أخرى ممكنة التأويل ، جائزة التخصيص ، والمقطوع لا يستفاد من المظنون[5] . كيف وأن القول بموجبها متجه ههنا ؟ فإنا لا نعترف

---

(١) اختلف المعتزلة فى « هل الإرادة عين الأمر أم غيره ؟ » – انظر اللمع للاشعرى ٥٧ .

(٢) فى الأصل « من » .

(٣) نسبه الشهرستانى فى نهاية الاقدام ٢٥٧ ، ٢٥٨ إلى أبى الحسن الأشعرى وأصحابه ولم يرض عنه ولم أجده فى الابانة واللمع وقد أورد البغدادى هذه الأمثلة فى أصول الدين ١٠٣ ، ١٠٤ (سوى مثال المعراج) .

(٤) انظر فى مسألة التكليف بما لا يطاق ، وموقف الأشعرى منها اللمع ٩٩ – ١٠٢ ، ١١٣ ، ١١٤ والاقتصاد للغزالى ١٠٣ – ١٠٥ والإحكام للامدى ١٢٤/١ وما بعدها والابكار ١٩٤/١ ا – ١٩٧ ب وما سيأتى هنا فى لوحة ٣٩ أ ، ب ولوحة ٨٧ ب .

(٥) يتابع الآمدى الرازى فى موقفه من الدليل السمعى انظر (فخر الدين الرازى وآراؤه) ص ٣٢٥ وقد هاجمهما ابن تيمية فى كتابه موافقة صحيح المنقول ٥١/١ وما بعدها .

٣٠/ ب بأن إرادته ورضاه مما يتعلق / بالمعاصى على اختلاف أصنافها؛ إذ هى من حيث هى شرور ومعاص أمور إضافيه ، لاذوات حقيقية ، كما سنبين ، والإرادة لا تتعلق بها ، إنما تتعلق بها من حيث الحدوث والتجدد كما سبق . ومن تمسك بهذه القاعدة استغنى عن التأويل بطريق التفصيل ، كيف وأنا سنقرر قاعدة[1] فى معنى المحبة والرضى والإرادة يمكن أن نتوصل منها إلى تأويل كل ما يرد من هذا القبيل[2] .

أما المحبوب والمرضى فى حق الله تعالى فليس[3] معناه إلا أنه ممدوح عليه فى العاجل ، ومثاب عليه فى الآجل . كما أن المسخوط المقابل له ليس معناه إلا نقيض ما ذكرناه . فعلى هذا معنى قوله : (لَا يُحِبُّ اللهُ الجَهْرَ بالسُّوءِ من القَوْلِ)[4] وقوله : (لايُحِبُّ الفسادَ)[5] وقوله : (ولَايَرْضَى لِعِبادِهِ الكُفْرَ)[6] أنه غير ممدوح ولامثاب [عليه][7] ، وهكذا تأويل كل ما يرد من هذا القبيل[8] .

وأما الإرادة فإنها قد تتعلق بالتكليف من الأمر والنهى ، وقد تتعلق بالمكلف به أى إيجاده وإعدامه ، فإذا قيل: إن الشئ مراد ، فقد[9] يراد به إن التكليف به هو المراد ، لاعينه وذاته . وقد يراد به أنه فى نفسه هو المراد ، أى إيجاده أو إعدامه . فعلى هذا ما وصف بكونه مرادا ، ولاوقوع له ، فليس المراد به إلا إرادة التكليف به فقط . وماقيل إنه غير مراد . وهو واقع ، فليس المراد به إلا أنه لم يرد التكليف به فقط[10] .

---

(١) توجد أصول هذه القاعدة عند الباقلانى فى التمهيد ص ٤٨ ونجدها أيضا عند الشهرستانى فى نهاية الاقدام ٢٥٩ .

(٢) تعرض الأشعرى فى اللمع ١١٣ ، ١١٤ لكثير من هذه الآيات بالتأويل ، والآمدى يتابعه هنا فى أكثر ما ذكره .

(٣) فى الأصل (ليس) .

(٤) جزء من الآية ١٤٨ من سورة النساء .

(٥) جزء من الآية ٢٠٥ من سورة البقرة .

(٦) جزء من الآية ٧ من سورة الزمر .

(٧) زيادة ليست بالأصل .

(٨) قارن بشرح الطحاوية ص ١٩٢ — ٢٠٠ .

(٩) فى الأصل (قد) .

(١٠) قارن هذا بما لدى ابن تيمية من تمييز واضح بين « الإرادة الكونية والارادة الشرعية » انظر مثلا رسالة الاحتجاج بالقدر ص ١٠ ورسالة القضاء والقدر له أيضا ص ١١ كلاهما نشر مكتبة أنصار السنة ، وانظر ابن الوزير اليمانى فى إيثار الحق ٢٩٦ ، حيث ينتقد ابن تيمية ، وإن كان يسلم بأصل الفكرة وانظر أيضا « شرح الطحاوية » لابن أبى العز الحنفى ص ٥٣ ، ٥٤ .

ومن حقق هذه القاعدة أمكنه التفصى عن قوله : (وما اللهُ يريدُ ظُلماً لِلْعِبَادِ)[1] بأن يقال : المراد به إنما هو نفى الإرادة بالتكليف به ، لامن حيث حدوثه ، وكذا قوله : (يُرِيدُ اللهُ بكُمُ اليُسرَ ولايُرِيدُ بكُمُ العُسرَ)[2] معناه الأمر باليسر ، ونفيه عن العسر . وعلى هذا يخرج قوله : (وما خلقتُ الجِنَّ والإِنسَ إلا لِيَعْبُدُونِ)[3] فإنه ليس المراد به وقوع العبادة ، بل الأمر بها .

وقول بعض الأصحاب/ فى تقرير الأمر بما ليس بمراد : إن ما يتعلق به الأمر والنهى ، ٣١ / أ إنما هو أخص وصف فعل المكلف ، وهو ما يصير به طائعا أو عاصيا ، وذلك الأخص هو ما يتعلق بكسبه ويدخل تحت قدرته ، وبه يتحقق معنى التكليف ، وهو ما جعلته المعتزلة من توابع الحدوث ، لا[4] أن التكليف متعلق بأصل الفعل ؛ إذ هو فعل الله — تعالى — وذلك لايجوز التكليف به ؛ إذ هو من فعل الغير ، والتكليف بفعل الغير تكليف بما لايطاق . فإذاً مايقع به التكليف إنما هو ما ينسب إلى فعل العبد واكتسابه ، وليس ذلك مرادا لله — تعالى — ولاداخلا تحت قدرته ، غير صحيح[5] . على ما سيأتى تفصيل القول فيه إن شاء الله .

وأما ما ذكروه من المحال الرابع[6] :

فمبنى على فاسد قولهم: إن ما سبق من الإرادة لايكون إلا عزما ، مع سبق فكر وتردد . ولايخفى ما به من التحكم وهو وإن أمكن تخيله فى الشاهد ، فإنه غير لازم فى حق الغائب ، كما سلف[7] .

---

(١) الآية ٣١ من سورة غافر .

(٢) الآية ١٨٥ من سورة البقرة .

(٣) الآية ٥٦ من سورة الذاريات .

(٤) فى الاصل (الا) والهمزة زائدة وإلا يفسد المعنى .

(٥) هذا خبر قوله فى أول الفقرة « وقول بعض الأصحاب » ولعله يقصد بالبعض الباقلانى فهذا الرأى أشبه به .

(٦) تعرض الآمدى لذلك فى الأبكار ١/٧١ أ واحال فيها على ما ذكره من الجواب فى مسألة القدرة ، حيث تعرض لنفى فكرة العزم والتردد عن الله سبحانه فى ١/٦١ أ

(٧) قارن هذا بنقد ابن رشد للاشاعرة وتصورهم للارادة الألهية — مناهج الأدلة — مقدمة استاذنا الدكتور محمود قاسم ص ٦١ .

وما قيل من أنه لاحاجة إلى صفة الإرادة مع وجود العلم والقدرة فممتنع ؛ إذ القدرة هى ما يتأتى[1] بها الإيجاد ، ولا محالة أن نسبتها إلى سائر الأوقات نسبة واحدة . فتخصيصها للحادث بزمان حدوثه ، من غير مخصص ، مع أن نسبة الأوقات إليها نسبة واحدة ، لامعنى له . وهو كما قيل فى التخصيص بالذات من غير فرق . وهذا لاينعكس فى الإرادة كما سلف[2] . فإذاً لابد من المخصص . ثم لو أغنت عن الإرادة لحصول الإيجاد بها لأغنت عن العلم أيضا ، وكيف وأن القدرة عند الخصم فى الشاهد ما يتأتى بها الإيجاد ، كما فى قدرة المختارين بالنسبة إلى أفعالهم. ومع هذا ليست كافية عن الإرادة. حتى إن من كان قادرا ولم يكن مريدا فإنه وإن حصل الإيجاد فى حقه ، صح أن/يقال : ليس هو أولى من عدمه ، وإن فعله عبث . فهلا قيل مثله فى حق البارى تعالى ؟

٣١ / ب

وليس العلم مما يصح الاكتفاء به عنها أيضا[3] ، وإن لزم الحدوث فى وقت الحدوث من ضرورة تعلق العلم به ؛ إذ العلم لايحصل به التمييز ، ومع قطع النظر عما به التمييز ، فتخصيص الحادث بزمان حدوثه ، إذ ذاك ، لايكون أولى به من غيره . ثم إنه لو اكتفى به عن الإرادة ؛ لضرورة وقوع الحادث على وفقه ، لاكتفى به عن القدرة أيضا لهذا المعنى . كيف وأنه من الجائز أن يحصل العلم فى الشاهد لبعض المختارين ، بإخبار[4] صادق، بأنه سيفعل كذا على كذا ، فى وقت كذا ، ومع ذلك فالإرادة لاتكون مستغنى عنها؟ فقد بان من هذا أنه لاسبيل إلى القول بالاستغناء بالعلم أو القدرة عن الإرادة أصلا . ولا جائز أن يقال بأن معناها هو معنى العلم أو القدرة ، إذ هما أعم منها ، من حيث أن كل مراد لله – تعالى – مقدور ، ومعلوم . وليس كل معلوم أو مقدور مرادا ، والقول بأن الأخص هو الأعم ، والأعم هو الأخص ، محال .

---

(١) وقد ناقش الرازى الاستغناء بصفة العلم أو القدرة عن « الارادة » فى الأربعين ١٤٧ – ١٥٠ .

(٢) فى ل ٢٦ أ ، ب من هذا الكتاب

(٣) ذكر الآمدى فى الابكار ١/٦٧ ب ما ينسب لأبى الحسين البصرى من رد الإرادة إلى العلم ثم ناقشه فى ١ / ٧٠ب – ٧١ أ وانظر الأربعين للرازى ١٤٧ .

(٤) فى الأصل : « إما بإخبار . . » وليس فى العبارة تفصيل .

فقد بان [أنه][1] لابدّ من صفة زائدة على ذات واجب الوجود ، يتأتى بها التخصيص بالحدوث ، وتلك الصفة هى الإرادة . وأنها لابد من قدمها وأزليتها ، وقيامها بذات واجب الوجود ، وتعلقها بجميع الكائنات . وهى – مع ذلك – متحدة لاكثرة فيها ، ومع اتحادها فلا نهاية لها ، لابالنظر إلى ذاتها ، ولابالنظر إلى متعلقاتها .

أما بيان كونها واحدة[2] : فقد قال بعض الأصحاب[3] . لو كانت متعددة لكان تعددها بتعدد متعلقاتها، وما يصح أن تتعلق به الإرادة غير متناه تقديرا ، فلو تعددت بتعدده لكانت غير متناهية أعدادها تحقيقا ، وقد قام الدليل على استحالة ذلك . وإن تعددت بسبب تعلقها ببعض المتعلقات التقديرية فذلك يستدعى مخصصا ، والقديم لاتخصص له بجائز / دون جائز .

٣٢ / أ

واعلم أن هذا غير صواب ؛ فإن ما ذكره من القسم الأول ، فمبنى على القول بامتناع وجود أعداد لانهاية لها ، وهى موجودة معا ، ولاترتب لها وضعا ، ولاطبعا . وقد بينا وجه فساده فيما مضى[4] . وما ذكره من القسم الثانى ، فهو مع ما فيه من التحكم ، كاذب فى دعواه – بجهة العموم والشمول – استحالة تعلق القديم ببعض المتعلقات الجائزة دون البعض ؛ فإن الممكنات منها ما هو مراد عنده ، ومنها ما هو غير مراد ، والإرادة قديمة عنده لامحالة ، مع هذا التخصيص .

---

(١) زيادة ليست فى الاصل .

(٢) تعرض الآمدى فى الابكار (١/٦٨ ب) لمسألة وحدة الارادة ولعدم تناهى متعلقاتها فى (١/٧٢ ب) غير أنه أحال فى الاستدلال عليها على ما ذكره فى صفة القدرة . وذلك فى (١/٦٣ أ ، ب) حيث استدل على وحدتها بمسلكين : أولهما هو الذى رفضه هنا ، غير أنه تصرف فيه بحيث يسلم من الاعتراضات التى أوردها هنا ، وأما الثانى فهو ما اختاره فى كتابنا هذا .

(٣) أما مراده ببعض الأصحاب فهو الشهرستانى الذى يقرر هذه الفكرة فى (نهاية الاقدام ٢٣٣ ، ٢٣٤) بنفس الألفاظ تقريبا ، غير أنه كان يتحدث عن صفة العلم ، وإن كان يقول بعد : « وكذلك كل صفة قديمة » ويؤكد ذلك مرة أخرى فى ص ٢٣٦ من نفس الكتاب .

(٤) ارجع لمناقشة دليل التسلسل لدى الفلاسفة والمتكلمين فى اللوحات ٣ ، ٤ ، ٥ من هذا الكتاب .

فالرأى الحق أن يقال : لو كانت متعددة ومتكثرةَ ، لم تخل تلك المتكثرات إما أن تختلف من كل وجه ، أو تتحد من كل وجه ، أو تتحد من وجه وتختلف من آخر : فإن اتحدت من كل وجه فلا محالة أن الإرادة التى أردناها ليست إلا واحدا منها والباقى ليس إرادة . [وإن اختلفت[1] من كل وجه فليس] التكثر فيها فى صفة الإرادة، لضرورة أن حقيقة الإرادة ليست إلا حقيقة واحدة . وإن اختلفت من وجه دون وجه فما به التكثر والاختلاف حينئذ لابد أن يكون خارجا عن صفة الإرادة ، وإلا فهو القسم الأول بعينه . وعند ذلك فما اختص بكل واحد من المتكثرين ، إما أن يكون اختصاصه به لذاته ، أو باعتبار مخصص خارج : لاجائز أن يقال بالأول وإلا لما وقع الاختلاف فيه بين أعداد الإرادات ، إذا لكل تحت إرادة واحدة . ولاجائز أن يقال بالثانى ، وإلا فالمخصص له بذلك إما أن يكون بالذات أو الإرادة : فإن كان بالذات فهو أيضا أيضا محال ، وإلا لما تخصص به أحد المتماثلين دون الآخر ؛ إذ لاأولوية . وإن كان ذلك بالإرادة ، فالكلام فى تلك الإرادة ، وما به تميزت ، كالكلام فى الأول، وذلك يفضى إلى التسلسل[2] ، وهو ممتنع .

فإن قيل : إضافة التخصيص إلى مايقتضيه لذاته ، وإن كان ممتنعا ، فلا يخفى أن الإرادة عبارة عما يتأتى /بها التخصيص ، وإذ ذاك فلا فرق بينها وبين ما هو قائم بها أو بغيرها . فعلى هذا غير ممتنع أن يضاف التخصيص ، لما يخصَّص به كل واحد من أقسام الإرادة نفسه . ويكون تخصيصه له ، لا لذاته ، بل على النحو المفهوم من تخصيصه لما هو خارج عنه . وعند ذلك فليس يلزم الاشتراك على مالا يخفى . بل ويجوز أن يكون تخصص كل واحد بما يخصص به مضافا إلى الآخر ، والتسلسل على هذا يكون منقطعا .

٣٢/ب

(١) زدت هذه العبارة اعتمادا على الابكار ٦/٣١ ب وبدونها لا يظهر الرد على احتمال الاختلاف من كل وجه » .
(٢) فى الابكار (٦٣/١ ب) « يجر إلى التسلسل أو الدور ، وهو ممتنع » .

قلنا : أما الأول فمما لايتجه ؛ إذ شرط التخصيص بالإرادة أن تكون مخصصة بالوجود ، وهذا مما لايتم بدون ماقيل إنه مميز لها ومخصص ، وهو دور ممتنع. وعلى هذا يظهر امتناع ماقيل به ثانيا ؛ فإنه كيف يتصور أن يكون كل واحد من أقسام الإرادة مخصِّصا للآخر ، وهو إنما يكون مخصصا لغيره ، بعد القول بتخصصه ، وهو أيضا دور محال . كيف وأن ذلك يفضى إلى إثبات صفات لنفس واجب الوجود خارجة عنها ليست من الصفات النفسية ، من غير دليل عقلى ، ولانص شرعى ، وهو محال . وهذه المحالات كلها إنما لزمت من فرض كون الصفة الإرادية متكثرة .

كيف وأن الطريق الموصل إلى ثبوت صفة الإرادة إنما هو كون الكائنات ، وذلك إنما يدل على أنه لابد من إرادة يكون بها التخصيص ، والقول بتعددها مما يزيد على القول الواجب من غير دليل . فإنه لامانع من أن تكون الإرادة واحدة والمتعلقات متعددة ، وذلك على نحو تعلق الشمس[1] بما قابلها واستضاء بها ، فإنه وإن كان متعددا ، لايوجب تعددها فى نفسها وإن أوجب تعدد متعلقاتها ، على مالا يخفى[2]. وهذا هو الأقرب إلى الإنصاف ، والأبعد[3] عن الاعتساف ؛ من جهة أن العقل قد دل على وجود أصل الإرادة فالقول بنفيها تقصير والقول بتكثرها إفراط . وكلٌ خارج عن حوزة الاحتياط[4] .

/ ولعمرى إن من رام نفى التكثر من صفة الإرادة أو غيرها من الصفات بغير ماسلكناه لم يجد فيه كلاما محصلا .

٣٤/أ

فإن قيل : قولكم إن ماوقع به التعدد والاختلاف إن كان خارجا عن حقيقة صفة الإرادة فلزم إثبات صفات للذات خارجا عن أصل الإرادة . فإنما يستقيم أن لو لم يصح التغاير بين الذوات ، إلا باعتبار صفات وجودية وأمور حقيقية ، وما المانع[5]

(١) فى الابكار (٦٣/١ب) نجد مثال الشمس ، أما الشهرستانى فى (نهاية الاقدام ٢٣٥) فيضرب المثل «بواهب الصور فهو واحد تتعاقب منه صور على الهيولى إلى غير نهاية » .
(٢) ذكر الآمدى فى الابكار (٦٣/١ ب ، ٦٤ أ) هذه الدلائل من أول قوله هنا (كيف وان الطريق . . .) إلا انه عقب عليها بقوله : « غير أن هذه استبصارات والبرهان ما ذكرناه من المسلكين » .
(٣) فى الأصل : « وأبعد . . . » .
(٤) يلاحظ هنا اضطراب الترقيم ، ولكن سياق الكلام والمقارنة بالأبكار يؤكدان عدم سقوط شئ من الأصل فى هذا الموضع – انظر الأبكار (٦٤/١ أوما بعدها) .
(٥) فى الأصل « وأما » .

من أن التغير بين الذوات ، باعتبار سلوب ، وإضافات ، ومتعلقات خارجة عن الذوات ؟ بأن يكون متعلق كل واحد غير متعلَّق الأُخرى ، مما نسب إليها أو سلب عنها ، وتلك ليست أُمورا وجودية ولاصفات حقيقية . وذلك على نحو مايقوله الفيلسوف فى وجوب تكثر الأنفس الإنسانية عند مقارنة[1] الأَبدان وبعد مفارقتها أيضا ؛ فإن السبب الموجب للتكثر ليس إلا ملابسة النفس البدن ، واختصاصها بالنظر إلى أحواله وتدبيره ، لا أن اختصاصها به اختصاص الصفات بالموصوفات ، وأن ماحصل لها من النسبة ، من حالة المقارنة ، هو الذى أوجب بقاءها متغايرة بعد المفارقة ، فعلى هذا غير بعيد أن يكون التغاير بين الإرادات المتكثرة ، باعتبار النسب والإضافات ، وتغير المتعلقات[2] .

قلنا : قد بينا أن الاختلاف يستدعى مميزا ، وما قيل من أنه يجوز أن يسند ذلك إلى السلوب والإضافات فمندفع ؛ وذلك أن السلب عن أحد المتكثرين إن وقعت بينهما المشاركة فيه ، بأن يكون مسلوبا عن كل واحد منهما ، كسلب الحجر عن الإنسان والفرس ، فذلك مالا يوجب الاختلاف ، وإن لم تقع المشاركة بينهما فيه بأن يكون ماسلب عن أحدهما موجبا للآخر ، ففيه إثبات صفة زائدة ، وهو عود إلى ما أبطلناه .

٣٤/ب وأما التغاير باعتبار الإضافة والتعلق ، فتلك الإضافات والتعلقات / إما أن توجب قيام صفات بالمتعلقات أو ليس : فإن أوجبت قيام صفات بالمتعلقات فهو – وإن أوجب التغاير – لكنه فيما نحن فيه متعذر ، لما بينا[3] ، وإن لم يوجب قيام صفات بالمتعلقات ، فهى غير موجبة للتغاير فى التعلق أصلا . بل يجوز أن يتحد الشىْ اتحادا مطلقا ،

(١) فى الأصل : « مفارقة . . »

(٢) ذكر الآمدى هذه المناقشة من جانب الخصم وأجاب عنها بنحو ما أورده هنا فى الابكار ل ٦٤/١ أ ، ب أما بالنسبة لما نسبه إلى الفيلسوف فلعله يعنى الشيخ الرئيس كممثل للفلاسفة ، وفكرة تأثر النفس بالبدن وتأثيرها فيه معروفة راجع الاشارات والتنبيهات ط الحلبى سنة ١٩٤٨ ص ٢٤١ ، ٣٣٢ ، والنجاة ط الكردى سنة ١٩٣٨ ص ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، وانظر فى « النفس والعقل » لاستاذنا الدكتور محمود قاسم ط ٢ سنة ١٩٥٤ ص ١٦٦ – ١٦٨ و « فى الفلسفة الاسلامية » للاستاذ الدكتور ابراهيم مدكور ط أولى سنة ١٩٤٧ ص ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢٢٩ ، وما سيأتى عن هذه المسألة فى القانون السادس .

(٣) يشير إلى ما فى ٣٢ ب من هذا الكتاب ، من أنه يفضى إلى إثبات صفات نفسية عديدة لواجب الوجود لم يقم عليها دليل شرعى أو عقلى .

وإن اختلفت إضافته ونسبته ، إذا لم تجب له من تلك الإضافات صفات زائدة على ذاته ، وهذا مما لاخفاء به .

وعلى هذا التحقيق فالإرادة صفة واحدة لاانقسام فيها لابالحد ولابالكم . وإن وقع التعدد فى متعلقاتها ، وتعلقها . وذلك على نحو ما ذكرناه ، من تعلق[1] الشمس بما قابلها ، واستضاء بها ؛ فإنه وإن كان متعددا ، أو متغايرا ، لايوجب وقوع التعدد فى الشمس نفسها . وهو المعنىٌ بسلب النهاية عن ذات واجب الوجود وكذا فى غير الإرادة من صفات الذات ، وأما سلب النهاية عنها بالنظر إلى متعلقاتها فليس المعنى به أيضا إلا أن مايصح أن تتعلق به الإرادة من الجائزات ، لانهاية له ، بالقوة . لاأنه غير متناه بالفعل[2] . وهذا مما لامراء فيه ، ولادليل ينافيه . وهذا آخر ماأردنا ذكره ههنا ، والله الموفق للصواب .

(١) فى الأصل « متعلق » .

(٢) قارن ذلك بالابكار (٦٤/١ أ) و « نهاية الأقدام » ٢٣٥ – ٢٣٧ » – والفصل لابن حزم ٤٦/١ ، ٤٧ . فكلها تلتق على فكرة واحدة .

الطرف الثانى
فى اثبات صفة العلم

مذهب أهل الحق أن البارى – تعالى – عالم بعلم واحد قائم بذاته قديم أزلى متعلق بجميع المتعلّقات .

وأما الفلاسفة فمختلفون :

(ا) فمنهم من نفى عنه العلم مطلقا ولم يجوز أن يكون له علم متعلق بذاته ولا بغيره .

(ب) ومنهم من أوجب له ذلك ، لكن منع أن يكون متعلقا بغيره ، بل بذاته .

(جـ) ومنهم من جوز عليه ذلك لكن بشرط كون المتعلق كليا ، وأما الجزئيات فإن تعلق بها فليس ذلك إلا على نحو كلى ، لأنه متعلق بالجزئى ، من [حيث][1] هو جزئى[2] .

٣٥ / ا وأما المعتزلة فموافقون على العالِمية ، دون العلمية ، /كما مضى تفصيل مذهبهم . وأما الجهمية فقد ذهبوا إلى أنه عالم بعلم ، قائم لافى محل ، وهو مع ذلك متجدد بتجدد الحادثات ، متعدد بتعدد الكائنات[3] .

---

(١) زيادة ليست فى الأصل .

(٢) قارن بتفصيله لآراء الفلاسفة فى « العلم الالهى » فى الأبكار ٧٢/١ ب حيث يذكر هناك ابن سينا وينسب اليه ما أورده هنا فى القسم الأخير ، وانظر الأشارات والتنبيهات ٧٠٩/٣ – ٧٢٨ وانظر أيضا موقف الكندى من هذه المسألة فى « الكندى وفلسفته» لابى ريدة ٨٤-٨٧ « ورأى ابن رشد فى « نظرية المعرفة عند ابن رشد » للدكتور قاسم ١٧٣ وما بعدها وراجع أيضا فى المسألة الشامل لإمام الحرمين ١٦٦ ، ١٦٧ ونهاية الاقدام للشهرستانى ص ٢٥١ والأربعين للرازى ١٣٦ظ١٣٩ ونشأة الفكر للنشار ١٦٣/١ – ٢١١ وتاريخ الفلسفة اليونانية لكرم ص ٢٩٠ ، وطبقات الشافعية للسبكى ٢٦١/٣ – ٢٧٣

(٣) وقارن بتفصيله لآراء المتكلمين فى الابكار ٧٢/١ ب ، وراجع أيضا فى تفصيل مواقفهم من هذه المسألة ، نهاية الاقدام ٢١٥ ، ٢١٧ ، ٢٢١ والاربعين للرازى ١٤١ ، ١٤٢ ومقالات الاسلاميين ٣١٣/١ ، ١٥٧/٢ ، ١٥٨ وموافقة صحيح المنقول ١٩٣/٢ وما بعدها والانتصار للخياط ١٦ ، ١٩ ومذهب الذرة عند المسلمين ص ١٥ ونشأة الفكر الفلسفى ٣٣٦/١ – ٣٤٠ .

وعند ذلك فلابد من إيضاح السبيل إلى زيف مذاهب أهل التعطيل :

أما على رأى الإلهيين : فإنه لما انحسم على من أثبت كونه عالما طريق التوصل إليه بتوقف تخصيص الجائزات عليه ، كما سبق وصفه من مذهبهم ، ولم يمكنه الاسترواح إلى ما استروح إليه المتكلمون أهل الحق ، لمناقضات تلزمه[1] – انتهج فى ذلك منهجا غريبا ، وهو أنه زعم أن الوجود ، من حيث إنه طبيعة الموجود ، غير ممتنع عليه أن يُعلم ويُعقل . وإنما يعرض له أنه لايعلم ويعقل بسبب صاد ومانع راد ، وهو كونه فى المادة ، ومتعلقا بعلائق المادة ، وكل وجود مجرد عن المادة وعلائقها ، فغير ممتنع عليه أن يُعلم[2] . وهو وإن كان متوهَّما غير سديد ؛ وما قيل من أن طبيعة الوجود غير ممتنع عليها أن تعقل ، فلا محالة أن إطلاق لفظ الوجود على واجب الوجود وعلى غيره ، ليس إلا بطريق الاشتراك لابالتواطؤ ، وإلا كان مشاركا لها فى طبيعتها ، ويلزم أن تكون ذات واجب الوجود ممكنة مفتقرة إلى مرجح خارج وهو محال . فعلى هذا إن أريد بلفظ الوجود كل مدلولاته بحيث تكون ذات واجب الوجود مندرجة فيه ، وداخلة تحته ، فدعوى مجردة ، وإدراج لمحل النزاع فى كلية ما صادر على كونه مسلما ، ولايخفى ما فيه من الزيف ؛ فإنه لو سلم أنه غير ممتنع أن يعلم لوجب أن يكون العلم له إما واجبا ، وإما ممكنا : والإمكان منتف عن ذاته ، عنده ، مطلقا . فبقى أن يكون واجبا وذلك محل النزاع .

وإن أريد به طبيعة كل موجود سوى واجب الوجود فمع بعده غير مفيد ولامؤد للمقصود ؛ إذ الحكم على القضية الجزئية/بمثل ماحكم به على الكلية إنما يلزم أن لو ٣٥ / ب كانت الجزئية داخلة فيها، وليس كذلك. وإن زال المانع فغير مفيد لعدم القبولية والاقتضاء معا[3] ، ثم ومع التقدير بكونه عالما ، فلا معنى للخوض فى التفصيل ،

---

(١) يقصد أن الفلاسفة لايسعهم سلوك الطريق الأول لنفيهم القصد والفرض عن الله ، ولا الثانى لنفيهم علم الله بالجزئيات ، وانظر فى هذا نهاية الاقدام ٢٢٣ – ٢٢٥ .

(٢) قارن بالاشارات والتنبيهات ٣٤٣/٢ ، ٣٤٧ ، ٤٨١/٣ والنجاة ٢٤٣ – ٢٤٧ وعبارته هنا قريبة جدا من عبارة النجاة .

(٣) هذه عبارة غامضة وقد يوضحها ما فى الابكار ٧٤/١ او خلاصته أنه حتى لو سلمنا زوال المانع من تعقل ذاته تعالى للاشياء فلا بد أن يثبت أيضا أنها قابلة للتعقل ، بل إن هذين لا يكفيان لحصول التعقل بالفعل ، إذ لابد معهما من السبب الموجب له .

بين ذاته وباقى الذوات[1] ، ولا بين الكليات والجزئيات كما سنبينه[2] .

فالحق أن مبدأ النظر فى مبدإ[3] أهل الحق مستمد من التخصيص والتمييز بصفة الإرادة . ومع ثبوت ذلك : فالمتميز إما أن يكون محاطا به أو غير محاط به ؛ لا جائز أن يكون غير محاط به ، وإلا لما تصور تمييزه عن غيره . فإذا لابد من الإحاطة به . ثم كيف ينكر ذلك والعقل الصريح يقضى ببديهه ، بأن صدور ما هو على غاية من الإحكام والاتقان عمن لاإحاطة له محال ، كيف وأنه لو لم يكن متصفا بالعلم لكان ناقصا بالنسبة إلى من له العلم من مخلوقاته كما سبق بيانه وهو محال[4] .

وعند لزوم هذا العلم له إما أن يكون معنى عدميا ، أو لا وجوديا ولاعدميا ، وإما أن يكون وصفا وجوديا :

لاجائز أن يقال بكونه عدميا ؛ إذ لافرق بين قولنا إنه لاعلم له ، وبين قولنا إن علمه معنى عدمى[5] ، كيف وأن من فهم مدلول هذه اللفظة لم يجد من نفسه أن فهمه لأمر سلبى عدمىٍّ ألبتة .

ولاجائز أن يقال بأنه لاموجود ولامعدوم ؛ إذ هو مبنى على القول بالأحوال ، وقد أبطلناها . وإذ ذاك فلا بد من أن يكون معنى وجوديا . وهو مع ذلك قديم أزلى ، قائم بذات الرب تعالى ، متعلق بجميع الكائنات ، متحد لاكثرة فيه ، غير متناه

---

(١) حاول الآمدى هنا أن يضرب طوائف الفلاسفة بعضهم ببعض فذكر أدلة مثبتى العلم مطلقا ليبطل بها رأى الفرقة الأولى النافية له ، وهو الآن يواجه الطائفتين الأخيرتين قائلا : لو سلمنا لكم بصحة استدلالكم هذا — أو اثبتنا العلم الإلهى بطريق آخر غيره — فليس هناك ما يوجب عقلا التفرقة بين إدراكه — تعالى — لذاته وادراكه لغيرها من الأشياء ولا بين إدراكه للكليات وإدراكه للجزئيات .

(٢) قارن بالابكار ٧٣/٢أ — ٧٤ أ ونهاية الاقدام ٢٢١ — ٢٣٢ .

(٣) كذا بالأصل ولعلها مذهب أو مستند .

(٤) اعتمد الآمدى فى إثبات العلم على ثبوت الإرادة ، وهو يستأنس فقط بفكرتى الاتقان والكمال اللتين اعتمد عليهما الأشعرى من قبل (فى اللمع ٢٤ ، ٢٥) والماتريدى — (مقدمة مناهج الادلة ص ٥٣) والباقلانى يعتمد فى التمهيد ٤٧ على فكرة الاتقان والغزالى أيضا فى الاقتصاد ٥٩ والرازى فى الاربعين ١٣٣ ، وانظر الابكار ٧٤/١ ب — ٧٥ ب .

(٥) قارن بالابكار ٨٥/١ ب — ٧٧ أ .

بالنظر إلى ذاته ومتعلقاته[1] . وبيان ذلك على نحو بيانه فى الإرادة ، وقد عرف فلاحاجة إلى إعادته . لكن ربما أشكل وجه استعمال ماذكرناه فى بيان اتحاد الإرادة فى العلم ، والسبيل فيه أن يقال : بعد إبطال الاقتضاء للتخصيص بالذات ، وتعين الاقتضاء بالقدرة والإرادة فإن شرط هذا الاقتضاء تعلق[2] العلم/بالمقتَضَى كما سلف . وإذ ذاك فإما أن يكون كل واحد من أقسام العلم هو المتعلِّق بما تخصصه[3] القدرة والإرادة ، أو غيره : فإن كان هو ، فهو إنما يتم تعلقه بغيره ، أن لو كان متخصصا بالوجود ، وذلك يفضى إلى الدور . كما دار فى الإرادة . وإن كان غيره لزم منه التسلسل أو الدور ، كما حققناه فى الإرادة ، وهو أيضا ممتنع[4] .

٣٦ / ١

والذى يخص هذا الطرف من التشكيكات ويتجه عليه من الخيالات قولهم : لو كان له علم لما خرج عن أن يكون ضروريا أو نظريا ، وأن يكون تعلقه بالمعلومات على نحو تعلق علومنا بها ، ويلزم إذ ذاك الاشتراك بين العلم الحادث والقديم فى الحقيقة ، لضرورة اشتراكهما فى أخص صفات العلم الحادث ، وذلك فى حق واجب الوجود محال[5] . ثم ولو قدر كونه عالما فما المانع من أن يكون تعلقه بذاته دون غيره ؟ وبم الرد على من زعم ذلك وقال : لو علم غير ذاته لم يخل إما أن يكون علمه بذاته هو علمه بغيره أو هما متغايران : لاجائز أن يكونا واحدا ؛ إذ العقل يقضى بإبطاله ، ولاجائز أن يكونا

---

(١) قارن بالابكار ٧٢/١ ب حيث يقول : « قولهم ما يصح أن يعلم غير متناه ، قلنا : غير متناه إمكانا لا أنه غير متناه بالفعل ، ونحن وإن منعنا القول بعدم النهاية فى الموجودات العينية فلا نمنعه فى الأمور الإمكانية ، بل ذلك موضع الإجماع » .

(٢) فى الاصل « تعليق » .

(٣) فى الاصل (تخصص به)

(٤) يحيل الآمدى فى الابكار (٨١/١ ب) بخصوص « وحدة العلم » على ما ذكره فى القدرة والارادة ، هذا وقد تردد الرازى فى هذه المسألة فكان مع الاشاعرة غالبا ، ونزع فى المطالب العالية إلى رأى ابى الحسين البصرى ، (فخر الدين الرازى وآراؤه ٣١١) اما الغزالى فيثبت وحدته رغم عدم تناهيه فى « الاقتصاد ٥٩ ، ٦٠ ، ٨٧ — ٨٩ » كما أثبت الشهرستانى فى (نهاية الاقدام ٢٣٣ ، ٢٣٤) الوحدة بمثل ما ذكره الآمدى هنا ، وانظر أيضا رأى ابن رشد القاطع فى « وحدة العلم الالهى رغم إحاطته بالمعلومات المتكثرة » (نظرية المعرفة عند ابن رشد ٢٠١ — ٢١١) .

(٥) ذكر فى الأبكار ٧٧/١أ هذه المناقشة ضمن عشرة أوجه لنفاة العلم .

متغايرين وإلا لزم التعدد فى علم البارى تعالى وهو محال[1] ؟ ثم لو قدر تعلقه بغيره فما المانع من أن يكون ذلك مختصا بالكليات دون الجزئيات ؟ وبم الرد على من أبطل ذلك[2] ؟ وزعم أنه لو كان علم البارى متعلقا بالجزئيات الكائنات الفاسدات لم يخل عند تعلقه بها ، إما أن يكون سابقا عليها ، أو حادثا ومتجددا بتجددها : لاجائز أن يكون أوليا ، وإلا كان ذلك جهلا لاعلما . وإن كان حادثا فهو إما أن يكون فى ذاته أو فى غير ذاته ، وعلى كل تقدير فهو محال لما سبق. وأيضا فإنه إما أن يكون[3] العلم بالكائنات عبارة عن انطباع صورها فى النفس ، أو عبارة عن إضافة تحصل بينها وبينه : فإن كان الأول لزم أن يكون ذات واجب الوجود متجزئة / لانطباع المتجزئ فيها كما يأتى . وإن كان الثانى فالعلم إذ ذاك إما قديم أو حادث : لاجائز أن يكون قديما وإلا لوجب أن يكون الحادث الذى تعلق به قديما لضرورة أن الإضافة لاتحصل إلا بين شيئين ، والقول بقدم الحادثات محال . وإن كان حادثا فهو محال أيضا[4] ، كما سبق .

٣٦ / ب

ومستند ضلال الجهمية فى القول بحدوث علم البارى – تعالى – لا فى محل ، وتجدده بتجدد المعلومات ، وتكثره بتكثرها ، ليس إلا هذه الخيالات ، والاعتماد على هذه التمويهات ، والكشف عن وجه الحق فيها متوقف على الانفصال عنها ، فنقول :

قد قدمنا أنه لابد أن يكون له علم[5] ، وما قيل من إنه إما أن يكون بديهيا أو نظريا ، فإنما ينفع أن لو تبين قبوله لهذا الانقسام وإلا فلا ، ومجرد القياس على الشاهد فى ذلك مما لايفيد كما أسلفناه . ثم إن البديهى لامعنى له إلا ما حصل من غير نظر ولا دليل ولاتصح مفارقته أصلا ، وهذا بعينه ماثبت للرب تعالى . وإن لم يصح إطلاق اسم البديهة عليه ، من جهة الشرع ، لعدم وروده به . فالمنازعة إذا ليست إلا فى إطلاق اللفظ ، لافى نفس المعنى ، ولاحاصل له ؛ اللهم إلا أن يعنى بالبديهية غير ما ذكرناه .

---

(١) ذكر فى الأبكار (١/٧٧أ) هذه الحجة فى عرضه لفكرة أبى هاشم واتباعه .

(٢) الإشارة هنا إلى « العلم بالجزئيات » .

(٣) فى الاصل « يكون لعلم العلم » .

(٤) قارن بالابكار « ١/٧٧ ب » .

(٥) اجاب فى الابكار (١/٨٠ ب) عن هذه الشبهة بمثل ما ذكره هنا .

والاشتراك بين العلم القديم والحادث إنما يلزم أن لو اشتركا فيما هو أخص صفة لكل واحد منهما أو لأحدهما وليس كذلك ، بل صفة العلم الربانى : وجوب تعلقه بسائر المعلومات ، من غير تأخر ، على وجه التفصيل[1] . وأخص وصف العلم الحادث جواز تعلقه بالمعلومات ، لا نفس وقوع التعلق . ولايخفى إذ ذاك انتفاء الاشتراك بينهما. ثم إن ذلك لازم على المعتزلى فى العالمية أيضا ؛ إذ نسبة العالمية إلى العلمية ، على نحو نسبة العلم إلى العلمية .

وما قيل : من أنه لو تعلق علمه بذاته وبغير ذاته لاتحدا أو تغايرا وهما محالان ، ففاسد ؛ إذ لامانع / من أن يكون العلم فى نفسه واحدا ، ومتعلقاته مختلفة ، ومتغايرة ؛

٣٧ / أ

وهو متعلق بكل واحد منهما[2] على نحو تعلق الشمس بما قابلها واستضاء بها ، بل وعلى نحو ما يقوله الخصم فى العقل الفعال لنفوسنا ؛ فإنه متحد ، وإن كانت متعلقاته متكثرة ومتغايرة .

وما اعتمد عليه فى اختصاص التعلق بالكليات دون الجزئيات فباطل أيضا ؛ فإن تعلق العلم بالكائنات مما لايوجب تجددَ العلمِ ولا الجهلَ مِنْ سَبْقِه ؛ إذ السابق هو العلم بأن سيكون ، والعلم بأن سيكون الشىء هو نفس العلم بكونه فى وقت الكون ، من غير تجدد ولاكثرة[3] ، وإنما المتجدد هو نفس المتعلَّق والتعلق به[4] ، وذلك مما لا يوجب تجدد

---

(١) ذكر فى الابكار (١/٨١أ) مثل هذا غير أنه لم يورد هذا الوصف الهام : « من غير تأخر » قارن ذلك بابن رشد (مناهج .. المقدمة ٥٣، ٥٤) – ونظرية المعرفة (١٧٢ – ١٩٧ – ٢٠١) فى قوله بسبق العلم الالهى لوجود الأشياء وتفرقته بين الغائب والشاهد فى هذه الصفة وغيرها . واتفاق الآمدى معه فى هذا ، وإن كانت أصالة ابن رشد تتمثل حقا فى تقريره « أن علم الله سبب فى وجود الأشياء » نظرية المعرفة ٢٠٤ ، كان ابن سينا قد سبق إلى لمح هذه الفكرة ، ولكن فى صورة غير محددة . انظر الأشارات ط المعارف بشرح الطوسى ٧٠٩ « ونظرية المعرفة ١٤٨ ، ١٤٩ » .

(٢) ذكر هذا الرد فى الابكار (١/٨١ ب) غير أنه لم يذكر مثال الشمس ، ولكنه عاد إلى مناقشته فى ٨٢ ا وأورد المثال المذكور ، ولكنه يستبدل بمثال « العقل الفعال » « الوحدة التى هى مبدأ العدد ومع ذلك تتعدد نسبتها إلى غيرها إلى ما لا نهاية له » وقد سبق للشهرستانى أن حاول الزام الفلاسفة برأيهم فى العقل الفعال نهاية الاقدام ص ٢٣٥ ، ٢٣٦ .

(٣) قارن هذا الرد بما فى الابكار ١/٨١ ب وما فى نهاية الاقدام ٢١٨ – ٢٢٠ ، ٢٣٣ ، ٢٣٧ وانظر أيضا فى هذا الاشارات والتنبيهات ٣/٧٢٦ ، ٧٢٧ والمنقذ من الضلال ص ١١٥ ومناهج الأدلة ٥٠ – ٥٦ .

(٤) فى الاصل (والمتعلق به) صححته اعتمادا على الابكار ١/٨١ ب .

المتعلق ، بعد سبق العلم بوقوعه فى وقت الوقوع ، وفرض استمراره إلى ذلك الوقت ؛ فإنا لو رفعنا كل علم حادث من النفس لم يكن فى حال حدوثه غير معلوم ، وإلا كان العلم بأن سيكون فى وقت كونه – مع القول بفرض استمراره – جهلا ، وهو محال . ولهذا إن من علم بالجزم بأن سيقوم زيد مثلا ، فى الوقت الفلانى، فإنه لايجد نفسه محتاجة إلى علم متجدد بوقوعه[1] فى ذلك الوقت ، إذا انتهى إليه ، وفرضنا بقاء علمه السابق إلى ذلك الوقت . ومايجده الإنسان من نفسه من التفرقة بين قبل الكون وبعده فإنما هو عائد إلى إدراكات حسية ، وأمور خارجية عن العلم لم تكن قبل الكون . أما فى نفس العلم فلا . بل غاية مايقدر أن تعلق العلم به ، عند الكون، لم يكن متحققا قبل الكون . وغاية مايلزم ذلك انتفاء تعلق العلم بوجوده فى حال عدمه ، وتجدد التعلق به فى حال الوجود ، وذلك مما لايلزمه القول بحدث صفة العلم ، بل العلم

٣٧ / ا قد يكون قديما وإن كان ماله من التعلُّقات والمتعلَّقات / متجددة ، ومتغيرة ، بناءً على تجدد شروط التعلق وتغيرها[2] .

كيف وأن هذا مما لايتجه من الخصم ، سواء كان نافيا كالمعتزلى والفلسفى ، أو مثبتا له حادثا كالجهمى ؛ وذلك لأن سبق العلم بوجود الشيء فى حالة عدمه ، إن كان جهلا ، والجهل قبيح ، فلا محالة أن القول بانتفاء العلم به أيضا جهل ، ويلزم أن يكون قبيحا ، وليس انتفاء العلم أصلا ورأسا كما ظنه النفاة ، أو انتفاء قدمه كما ظنه الجهمى ، لضرورة دفع مايتحصل من تحقق الجهل – بأولى من إثباته والقول بقدمه ، دفعا لما يلزم من الجهل . ولا محيص عنه . ومايخص المعتزلة من النفاة لزوم ما ألزموه عليهم فى العالمية ؛ حيث قضوا بكون البارى تعالى عالما فى القدم ، وعند ذلك : فإما أن يكون عالما بوجود الحادث قبل حدوثه ، أو تجددت له العالمية بتجدد الحادث ، وعلى كل تقدير فما هو جواب لهم فى حكم العلم هو جواب لنا فى نفس العلم .

---

(١) فى الاصل (فى وقوعه) .

(٢) انظر فى هذه المسألة التى كانت إحدى مسائل ثلاث كفر بها الغزالى الفلاسفة : المنقذ من الضلال بتحقيق د عبد الحليم محمود ط ٣ ص ١٥٥ ، ١٥٦ ، ونظرية المعرفة عند ابن رشد ١٧٣ – ١٩٨ .

ومايخص الجهمية هو أن يقال : ولو كانت العلوم الربانية حادثة ، فتلك العلوم إما أن تفتقر إلى علوم تتعلق بها فى حال حدوثها أولا تفتقر ؛ لاجائز أن يقال بالأول؛ وإلا أفضى إلى التسلسل وهو محال . ولاجائز أن يقال بالثانى ؛ إذ لو استغنت عن تعلُّق العلم بها مع كونها حادثة لكان كل حادث هكذا ، كيف وأن عند الخصم أن العلم الحادث سابق على المعلوم بشيء يسير[1] ، وكل علم سابق – كان السبق متناهيا أو غير متناه[2] – فإنه علم ماسيكون لاعلم بالكون ؛ إذ العلم بالكون قبل وقته يمتنع . وعند هذا فلا فرق بين أن يكون حادثا أو قديما فيما يرجع إلى نفس ماأوردوه من الإلزام . وليس تعلق العلم بالمعلوم عبارة عن انطباع صورة المعلوم وشكله ، فى نفس العالم به[3] ، وإلا لما تصور القول بتعلق السواد والبياض معا ؛ لما فيه من القول باجتماع الضدين فى محل واحد،

٣٨ / ا وليس الاستحالة فى اجتماعها / منوطة بالحدث والوجود العينى ، فإن ذلك مما لايوجب التضاد ؛ لكونه قضية واحدة لااختلاف فيها ، فإذا ليس التضاد إلا لما أمكن تعقله[4] من معنى السواد والبياض ومايلتحق بكل واحد منهما ، مما يكون به الاشتراك بينهما فى حالة الوجود العينى .

كيف وأنه لو كان التعلق هو الانطباع ، لما تصور أيضا أن يتعلق العلم بما يزيد فى الكم على محل الانطباع ، ثم إن ذلك إنما يستند إلى أصل فلسفى . وهو مناقض لأصله فى ذلك[5] ، من جهة قضائه بإدراك القوة الوهمية بآلة جرمانية ، لما لاتَجَزِّىَ له فى نفسه ، وليس بمادى ، وذلك على نحو إدراك الشاة للمعنى

---

(١) انظر نهاية الاقدام ٢٢٠ حيث تجد هذا الالزام والإلزام السابق الموجه إلى المعتزلة كليهما موجهين إلى الجهمية ومن تبعهم كهشام بن الحكم ، وانظر مقالات الاسلاميين بتحقيق محيى الدين ٢/١٦٤ ونشأة الفكر الفلسفى ٣٣٧ ، ٣٣٨ .

(٢) فى الاصل (متناه أو غير متناه) .

(٣) ناقش فى الابكار (١/٧٩ب ، ٨٠أ ، ب) الاعتراض المبنى على تفسير العلم بالانطباع أو الإضافة باستفاضة، فأبطل الانطباع بخمسة أوجه ، أما بالنسبة للاضافة فيلاحظ هنا أنه لم يرفضها على أساس أنها علاقة بين العلم والمعلوم ، اما فى الابكار فيبطلها ايضا على أساس انها فى زعم الخصم علاقة وإضافة بين المعلوم والعالم ، وهو ينتهى – على كل حال – إلى مثل ما انتهى اليه هنا ثم يذكر هناك وجها آخر للرد على « أصل السؤال » انه منتقض بكون الواحد منا عالما .

(٤) فى الاصل « تعلقه » .

(٥) لعله يشير بهذا إلى كلام ابن سينا فى « الاشارات قسم ٢ ص ٣٣٥ – ٣٥٤ حيث يشرح الإدراكات المختلفة ، وفيه نجد مثال الشاة والذئب المذكور هنا ، وهذا أصل ابن سينا فى المسألة ، أما الأصل الآخر الذى يشير إليه الآمدى فهو ما تحدث عنه ابن سينا وأبطله فى المصدر نفسه ص ٦٩٨ – ٧٠٠ .

الموجب لنفرتها عن الذئب ، فلو كان التعلق هو نفس الانطباع ، فكما يستحيل انطباع المتجزى فيما لاتجزى له ، فكذا يستحيل انطباع غير المتجزى فى المتجزى، فليس التعلق إذاً إلا عبارة عن معنى إضافى ، يحصل بين العلم والمعلوم . وذلك مما لايستدعى كون المعلوم معنى وجوديا ، ولاأمرا حقيقيا ، وإلا لما جاز تعلق العلم باستحالة اجتماع الضدين . وبانتفاء كون الجسم الواحد فى آن واحد ، فى مكانين . ولا بانتفاء الشريك لواجب الوجود ، على مالايخفى . ثم إن ذلك مما يلزم الخصوم من المعتزلة فى اعتقادهم قدم العالمية كما سلف .

والله ولى التوفيق .

الطرف الثالث
فى اثبات صفة القدرة

ويجب أن يكون البارى — تعالى — قادراً بقدرة[1] ، لضرورة ما أسلفناه من البيان، وأوضحناه من البرهان ، فى مسألة العلم والإرادة[2] ، ويجب أن تكون صفة وجودية قديمة أزلية قائمة بذات الرب تعالى ، متحدة لا كثرة فيها ، متعلقة بجميع المقدورات ، غير متناهية بالنسبة إلى ذاتها ، ولابالنظر إلى متعلقاتها . لما حققناه .

وليست القدرة عبارة /عما يلازمه الإيجاد بل ما يتأتى به الإيجاد ، على تقدير تهيئه ، من غير استحالة ذلك ، على نحو ما فى التمييز والتخصيص بالإرادة . وبه يتبين فساد قول من ألزم الإيجاد بالقدرة القديمة على من نفى الإيجاد بالذات ؛ حيث ظن أن القدرة القديمة يلازمها الإيجاد لا ما يتأتى بها الإيجاد وإن لم يلازمها . ٣٨ / ب

فإن قيل : كيف تدعون أن كل ممكن مقدور لله — تعالى — وأكثر أفعال الحيوانات بأسرها مقدورة لها — كما سيأتى — وإذ ذاك فلو كانت مقدورة لله — تعالى — للزم أن يكون مقدور بين قادرين وذلك ممتنع — كما يأتى أيضا[3] . وأيضا فإن أكثر الموجودات متولدة بعضها عن بعض ، وهكذا ما نشاهده من تولد حركة الخاتم ضد حركة اليد ، وكذا فى حركة كل متحرك بحركة ما هو قائم به وملازم له ؛ فإنه لايمكن أن يقال : إن حركة الخاتم مخلوقة لله — تعالى — وإنها غير تابعة لحركة اليد ؛ وإلا لجاز أن يخلق حركة أحدهما مع سكون الأخرى وهو لامحالة ممتنع .

---

(١) انظر تعريف القدرة فى الابكار (١/٥٨ أ) .

(٢) احال هنا على ما سبق ، أما فى الابكار (٥٨ ب) فقد بدأ هناك بصفة « القدرة » وأفاض فى الاستدلال فناقش الأدلة السمعية ، ثم انتقل إلى العقلية فاستدل بحدوث العالم ، وبطلان كونه سببا لنفسه ، أو استناده إلى ذات البارى نفسها ، على ثبوت القدرة ، ثم بين أنها قديمة وجودية زائدة على الذات .

(٣) ذكر فى الابكار هذه الشبهة للخصوم ، وكذا الشبهة التالية ، ضمن عشر شبهات فى (١/٦١ أ ، ب) وتعرض للاجابة فى (١/٦٣أ).

والجواب : أما ما ذكروه من الشبهة الأُولى : فسيأْتى الجواب عنها فى مسألة « خلق الأَفعال » إن شاء الله – تعالى .

وأما ما ذكروه من الشبهة الثانية : فإنهم إن أرادوا بالتولد ههنا أن الحركة التى للخاتم كامنة فى حركة اليد، وهى تظهر عند حركة اليد منها ، كما يظهر الجنين فى بطن أمه، وكما فى كل ما يتوالد. فهو المفهوم من لفظ التوالد؛ لكنه ها هنا غير مشاهد كما ادعوه ولامتصور أيضا . بل المشاهد المتصور ليس إلا لزوم حركة الخاتم لحركة اليد . فإن أُريد بالتولد هذا فلا مشاحة[1] فى التسمية ، وإن كانت بالنسبة إلى الاصطلاح الوضعى خطأ . لكنه مع ذلك مما لايلزم أن يكون وجوده عن وجود حركة اليد ، بل من الجائز أن يكون موجودان أحدهما يلازم الآخر ، إما عادة[2] كملازمة التسخين للنار ، والتبريد للماء والأفيون . وإما اشتراطا[3] كملازمة العلم للإرادة ، والحياة للعلم ، وليس ولا أحدهما[4] مستفادا من الآخر بل كلاهما مخلوقان لله – تعالى . وبهذا يندفع ما ذكروه من أنه لو كان اللازم مخلوقا لله – تعالى – لجاز خلق أحدهما مع سكون الآخر ، كيف وأنه كما تتوقف حركة الخاتم على حركة اليد تتوقف حركة اليد على حركة الخاتم، / حتى إنه لو فرض عدم انتقال الخاتم عن مكانه كان القول بحركة اليد مستحيلا ، فعلى هذا ليس جعل حركة اليد علة لحركة الخاتم لتوقفها عليها بأَولى من العكس ، بل الواجب أنهما معلولان لعلة واحدة ، وإن قدر تلازمهما فى الوجود .

٣٩ / أ

وعند هذا . . فلابد من الإشارة إلى دقيقة[5] وهى[6] : أن ما علمه الله – تعالى – أنه لايكون، منه ما هو ممتنع الكون لنفسه ؛ وذلك كاجتماع الضدين ، وكون الشيء الواحد فى آن واحد فى مكانين ونحوه . ومنه ما هو ممتنع الكون لاباعتبار ذاته ، بل باعتبار أمر خارج ، وذلك مثل وجود عالم آخر وراء هذا العالم أو قبله . فما كان من القسم الأَول ، فهو لامحالة غير مقدور ، من غير خلاف. وما كان من القسم الثانى ، وهو أن يكون ممتنعا لاباعتبار ذاته بل باعتبار تعلق العلم بأَنه لا يوجد ، أو غير ذلك ، فهولا محالة ممكن باعتبار ذاته ، كما سلف . والممكن – من حيث هو ممكن – لاينبو عن تعلق القدرة به . والقدرة – من حيث هى قدرة – لايستحيل تعلقها بما هو – فى ذاته – ممكن ، إذا قطع النظر عن غيره ؛ إذ الممكن من حيث هو ممكن لاينبو عن تعلق القدرة به والقدرة من حيث هى قدرة لاتتقاصر عن التعلق به لقصور فيها ولاضعف .

فعلى هذا الممكنُ صالح أن تتعلق به القدرة ، من حيث هو كذلك . ولامعنى لكونه مقدورا غير هذا . وإطلاق اسم المقدور عليه بالنظر إلى العرف ، وإلى الوضع – باعتبار هذا المعنى – غير مستبعد . وإن كان وجوده ممتنعا باعتبار غيره . وأما إن أُريد به أنه غير/ مقدور ؛ بمعنى أنه يلزم منه المحال باعتبار أمر خارج . أو أنه لم تتعلق به القدرة ، بمعنى أنها لم تخصصه بالوجود[1] بالفعل ، فهو وإن كان مخالفا للاطلاق فلا مشاحة فيه ، إذ المنازعة فيه لاتكون إلا فى إطلاق اللفظ ، لا فى نفس المعنى[2] .

٣٩ / ب

والله ولى التوفيق .

(١) فى الأصل « مشاحنة »
(٢) فى الأصل « ما عداه » صححته اعتماداً على الأبكار (١/٦٣ أ) .
(٣) فى الأصل « وأما اشتراط ملازمة . . » صححته اعتماداً على الابكار (١/٦٣ أ) وانظر فى معنى التولد المغنى ٣/٤ – ٦ مقدمة الدكتورمدكور وانظر فى نقده التمهيد ٥٩ – ٦١ والارشاد ٢٣٠ – ٢٣٤ وما سيأتى فى القانون الخامس .
(٤) كذا بالأصل ، وأداة النفى الثانية لا داعى لها ، وإن كانت تتكرر منه فى مثل هذا الأسلوب .
(٥) تعرض الآمدى لهذه القاعدة أو الدقيقة بالتفصيل فى الابكار (١/٢٣٢ ب، ٢٣٤ أ) وكان قد عرض لها فى لوحة (١/٦٤ أ ، ب) وذكرقسمى الممتنع وأن الأول غير مقدور إجماعا ، وأن الثانى « اختلف فيه فذهب أئمتنا وأكثر المعتزلة إلى أنه مقدور خلافاالعباد ، وحاصل النزاع فى هذه المسألة آيل إلى العبارة . . » وهذه فكرة هامة يفطن الآمدى إلى أنها قد تكون مناط اجتماع أو تقارب بين المذاهب فى مسألة القدرة والحكمة ، كما فطن له بعض المتأخرين كابن الوزير اليمانى فى (إيثار الحق ٣٥٧ – ٣٦٠) الذى تتبع آراء العلماء فى تلك المسألة وربط بينها وبين مسألة الحكمة والتكليف بما لا يطاق ، أنظر رأىالآمدى فى المسألة الأخيرة تفصيلا ، فى الإحكام (١/١٢٤ – ١٣٣) ومنتهى السول ١/٣٣ : ٣٤ ،وانظر المقالات للاشعرى (١/٢٥٤ – ٢٥٦ – ٢٩٧) واللمع له أيضا ٩٩ – ٢٠٥ .
(٦) فى الأصل (وهذا) .

(١) فى الاصل (فى الوجود) .
(٢) لم يتعرض هنا للمباحث التكميلية كوحدة القدرة وقدمها ، كما فعل فى الأبكار (١/٦٣أ ، ب) اكتفاء بما سلف عند الكلام عن الارادة ، وكذا بالنسبة للمجالات الأربعة التى سبقت الإجابة عنها فى الارادة ويتعرض لها فى الابكار فى مبحث « القدرة » ، وانظر الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٣٢٢ – ٣٢٣ .

الطرف الرابع
فى اثبات صفة الكلام

ذهب أهل الحق من الإسلاميين إلى كون البارى – تعالى – متكلما بكلام قديم أزلى نفسانى[1] ، أحدى الذات ، ليس بحروف ولا أصوات ، وهو – مع ذلك – ينقسم بانقسام المتعلقات ، مغاير للعلم والقدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات .

وأما أهل الأهواء المختلفون : فمنهم نافون للصفة الكلامية ، ومنهم مثبتون . . ثم المثبتون : منهم من زعم أن كلام الرب – تعالى عن قول الزائغين – مركب من الحروف والأصوات ، مجانس للأقوال الدالة والعبارات ، كالمعتزلة والخوارج والإمامية[2] ، وغيرهم من طوائف الحشوية .

ثم اختلف هؤلاء : فذهب الحشوية إلى أنه قديم أزلى قائم بذات الرب تعالى . وذهب النافون إلى أنه حادث موجود بعد العدم ، قائم لا فى محل ، لكن منهم من لم يجوز إطلاق اسم الحدث عليه مع كونه يقطع بحدثه ، ومنهم من لم يتحاش عن ذلك .

---

(١) قارن بما ذكره فى الابكار (١/٧٢ ب) وبما ذكره الأشعرى فى المقالات (١/٣٢١ - ٣٢٥) .

(٢) يذكر الآمدى رأى المعتزلة بالتفصيل فى الأبكار (١/٧٢ ب) واتفاقهم على أن الكلام صفة فعلية لا حقيقية ، ويذكر من انفرد منهم برأى وراء ذلك كالاسكافى والجبائى والنجار – قارن بالمغنى – للقاضى عبد الجبار : – (٦/٧ ، ١٥ ، ٢٠ ، ٨٤)كما يذكر رأى الخوارج (وقد نقل الأشعرى إجماعهم على خلق القرآن فى المقالات ١/ ١٨٩ وانظر احتجاجهم على ذلك فى تاريخ فلسفة الاسلام د. هويدى ١/٦٤ – ٦٦) ، كما يذكر الآمدى رأيين للحشوية وينسب للامامية القول بالخلق ويشير إلى « الواقفية » المجمعين على أنه كائن بعد ما لم يكن ، لكن منهم من توقف فى إطلاق اسم المخلوق وأطلق اسم الحادث عليه – (الأبكار ٣/٧٣ أ) هذا ويشير الآمدى أيضا فى ختام عرضه للمذاهب فى المسألة إلى ذهاب (بعض المعترفين بالصانع إلى أنه لايوصف بكونه متكلما بكلام ولا بغير كلام) انظر رأى الغزالى فى موقف الفلاسفة الاسلاميين من صفة الكلام فى الاقتصاد ٨١ وانظر أيضا النجاة ١٦٧ ، وأخيرا فانك تجد تلخيصا طيبا للأقوال المختلفة فى مسألة الكلام عند ابن تيمية « موافقة صحيح المنقول » ٢/٦٣ ، ٦٤ » :

ومن المثبتين من زعم أن الكلام قد يطلق على القدرة على التكلم ، وقد يطلق على الأقوال والعبارات . وعلى كلا الاعتبارين فهو قائم بذات الرب – تعالى ، لكن إن كان بالاعتبار الأول . فهو قديم متحد لا كثرة فيه ، وإن كان بالاعتبار الثانى كان حادثا متكثرا . وهؤلاء هم الكرامية ، ومن تابعهم من أهل الضلال .

ونحن الآن نبتدىء بذكر طرق عول عليها العامة من المتكلمين فى إثبات الكلام ، وننبه على مواضع الزلل فيها ، ثم نوضح بعد ذلك الأجود من الجانبين ، ونكشف/عن مستند الطائفتين إن شاء الله .

٤٠ / ١

فمن جملة ما اعتمد عليه أن قالوا[1] : العقل الصريح يقضى بتجويز تردد الخلق بين الأمر والنهى ووقوعهم تحت التكليف ، فما وقع فيه التردد إما قديم أو حادث ؛ فإن كان قديما فهو المطلوب ، وإن كان حادثا فكل صفة حادثة لابد أن تكون مستندة إلى صفة قديمة للرب تعالى قطعا للتسلسل ، وإذا كان ذلك وجب أن يستند تكليفهم إلى أمر ونهى هو صفة قديمة للرب – تعالى .

وهذا مالايصح التعويل عليه ؛ وذلك أنه إما أن يدعى أن الخلق جائز تكليفهم وترددهم بين الأمر والنهى من الخالق أو من المخلوق ، فإن كان الأول فهو عين المصادرة على المطلوب . وإن كان الثانى فغير مفيد ولا مجد[2] للمقصود ، ولايلزم من كون ما وقع به التكليف من الأوامر والنواهى جائزا أن يستند إلى صفة قديمة ، أن تكون أمرا ونهيا ، حتى لايكون أمر حادث إلا عن أمر ، ولانهى إلا عن نهى . فإن افتقار الجائز فى الوجود لايدل إلا على ما يجب الانتهاء إليه والوقوف عليه ، ولا دلالة له على كونه أمرا أو نهيا ، ومن رام إثبات ذلك فقد كلف نفسه شططا .

---

(١) يلاحظ أن الآمدى بدأ فى الابكار بمناقشة الأدلة السمعية (١/٨٥أ ، ٨٧أ) ، وذكر الدليل المستنبط من الآية الكريمة (إنما قولنا لشىء . . الآية) وغيرها ويرى – كالعادة – أنها لا تفيد إلا الظن ، ثم ينتقل ل ٨٧ ب إلى الأدلة العقلية فيورد هذا الدليل ثم يصفه بأنه مصادرة على المطلوب ، وقد سبق أن عرضه الشهرستانى (نهاية – ٢٦٨ ، ٢٦٩) كمحاولة لدعم الدليل الأشعرى المشهور الذى سيرد فى الصفحة التالية ، كما أورده الغزالى ونقده بمثل ما ذكره الآمدى انظر (الاقتصاد ٦٨) .

(٢) كذا فى الأصل ولعلها « مؤد » ، أو مفيد .

ثم لو وجب ذلك لكان البارى تعالى متصفا بمثل كل ماوجد فى عالم الكون والفساد من الكائنات وذلك محال .

ولهذا انتهج بعض الأصحاب[1] فى الإثبات طريقا آخر فقال : قد ثبت كون البارى – تعالى – عالما ، ومن علم شيئا يستحيل أن لايخبر عنه ، بل العلم والخبر متلازمان ، فلاعلم إلا بخبر ولاخبر إلا بعلم ، وهو من النمط الأول فى الفساد ؛ فإنه إن ادعى ذلك بطريق العموم والشمول فى حق الخالق والمخلوق فهو نفسه مصادرة على المطلوب . ولايخفى مافيه من الركاكة والفهاهة ، وإن ادعى ذلك فى حق المخلوق فقط فإنه ، وإن سلِّم ، مع إمكان النزاع فيه ، فليس بحجة فى حق الغائب ، على ماسلف .

٤٠/ب ولربما وقع الاعتماد ههنا أيضا / على الطريق المشهور[2] وهو أن البارى تعالى حى فلو لم يكن متصفا بالكلام لكان متصفا بضده وهو الخرس ، وذلك فى البارى – تعالى – نقص . وقد نبهنا على مافيه من الخلل ، وأشرنا إلى مايتضمنه من الزلل[3] ، فيما سلف ، فلا حاجة إلى إعادته .

ولما تخيل بعض الأصحاب[4] مافى طى هذه المسالك من الزيف ، واستبان مافى ضمنها من الحيف ، جعل مستنده فى ذلك جملاً من الأحاديث الواردة من السنة ، وأقاويل الأمة ، وهى مع تقاصرها عن ذروة اليقين ، وانحطاطها إلى درجة الظن والتخمين ؛ من جهة المتن

---

(١) نسب الشهرستانى هذا الدليل إلى الاسفرائينى (نهاية ٢٦٩) وقد أورده فى الأبكار (١/٨٨أ) ، غير أنه لم ينسبه إلى الاسفرائينى بل نسب إليه دليلا آخر (المسلك السادس ، ١/٩٠ ب) ثم يقول إنه « غير خارج عن رتب الظنون » ثم يذكر دليلين آخرين وينقدهما ليخلص إلى المعتمد الصحيح فى نظره فى لوحة ١/٩٠ ب ، ٩٢ أ .

(٢) ينتسب هذا الدليل إلى الأشعرى نفسه (اللمع ٣٦ – ٤٢ والابانة ٢٥) وبه يبدأ الشهرستانى فى (نهاية الأقدام ٢٦٨ ويسميه طريق الأشعرية) ويعضده بالدليل الذى بدأ به الآمدى هنا ، ثم يورد عليه نقضا (ص٢٧٠) ينسبه إلى الفلاسفة والصابئة وهو ما ذكره الآمدى هنا منسوبا إلى الفلاسفة فقط ، وانظر الأبكار (١/٨٨أ ، ب ، ٨٩أ) .

(٣) يشير إلى ما ذكره من قبل ل ٢١ ب ، ٢٢ أ من نقد الاستدلال القائل (لو لم تثبت له هذه الصفات لثبتت أضدادها وهى نقص محال عليه تعالى ، وهى طريقة الأشعرى كما سبق ، وقد نقدها الرازى فى الأربعين ١٧٠ ، ١٧١ .

(٤) لعله يقصد الرازى انظر (الاربعين ١٧٠ – ١٧٢ والمحصل ١٢٤) وقد ذكر الغزالى هذه الطريقة فى الاقتصاد ٦٨ إلا أنه عارضها بمثل ما ذكره الآمدى هنا .

والسند ، فالاحتجاج بها إنما هو فرع إثبات الكلام ؛ إذ مستند قول الأمة ليس إلا قول الرسول ، والرسول لامعنى له إلا المبلغ لكلام المرسل ، فإذا لم يكن للمرسل كلام لم يكن من ورد الأمر والنهى على لسانه رسولا بل هو الامر والناهى . وسواء كان ذلك مخلوقا له أو لغيره على اختلاف المذاهب ، ولايكون ذلك حجة . وصار كما فى الواحد إذا أمر غيره أو نهاه ، فإذاً حاصل الاستدلال على ثبوت الكلام يرجع إلى ما الاحتجاج به فرع ثبوت الكلام . وهو دور ممتنع ، ولاحاصل له عند منكرى النبوات وجاحدى الرسالات[1] .

فإذاً ما هو أقرب إلى الصواب فى هذا الباب ، إنما هو الاعتماد على ماوقع عليه الاعتماد أولاً ، من إثبات الصفات السابقة[2] . ثم كيف لايكون له كلام ، وبه يتحقق معنى الطاعة والعبودية لله – تعالى – ؛ فإن من لا أمر له ولانهى له لايوصف بكونه مطاعا ولاحاكما . وبه أيضا يتحقق معنى التبليغ والرسالة ؛ فإنه لامعنى للرسول إلا المبلغ لكلام الغير ، فلو لم يكن لله تعالى كلام وراء كلام الرسول المخلوق فيه – إما له عندهم ، أو لله تعالى على أصلنا – لما صح أن يقال إنه مبلغ ولارسول ، ولكان كاذبا فى دعواه : إنى رسول الله رب العالمين فيما أمرت به ونهيت . وذلك كالواحد منا ، إذا أمر غيره أو نهاه ، ولم يكن مبلغا عن الغير / ؛ فإنه لايسمى رسولا . وذلك لازم فى حق المعترف ٤١/أ بالنبوات ، المصدق بالرسالات ، لامحالة . وإذا تحقق ماذكرناه ، فلابد من الإشارة إلى الكشف عما يختص بهذا الطرف من شبه الجاحدين ومعتمد المعطلين :

أما الفلاسفة ، فإنهم قالوا : ما ذكرتموه من الطريقة فى إثبات الكلام ، فإنه متوقف

---

(١) انظر أول ل ٤١ أوقارن ما يذكره هنا من « الأدلة السمعية على الكلام » بما فى الابكار (١/٨٤أ) حيث يصحح دلالتها وينفى عنها الدور وإن كانت لا تفيد اليقين عنده وقارنه بالرازى أيضا فى هذا (انظر فخر الدين الرازى للمرحوم الزركان ٣٢٢ ، ٣٢٣) .

(٢) وهو قاعدة الكمال التى اعتمدها الغزالى أيضا فى إثبات الكلام (الاقتصاد ٦٨) أما الشهرستانى فقد اختار الاستدلال بوجود التكاليف الشرعية ، وهو ما استأنس به الآمدى هنا ، إلا أنه فى الأبكار يجعله « الاصل المعتمد » (١/٩٢أ) .

على التصديق بكبراها[1] . وبم الرد على منكرها ، والجاحد لصدقها فى نفسها ؟ والذى يدل على كذبها فى نفسها أنه لو كان لله كلام[2] لم يخل إما أن يكون من جنس كلام البشر أو ليس : فإن كان من جنس كلام البشر فهو محال ، وإلا لزم أن يكون مشاركا لكلام البشر فى جهة الإمكان والعرضية ، ويلزم أن يكون البارى تعالى محلا للأعراض وهو متعذر . ثم إن كان من جنس كلام البشر ؛ فاما أن يكون من جنس كلام اللسان ، أو مما فى النفس ، فإن كان من جنس كلام اللسان فإما أن يكون بحروف وأصوات ، أو لا بحروف ولا أصوات ، أو صوت بلا حرف ، أو حرف بلا صوت .

لا جائز أن يقال بالأول ؛ إذ الصوت لا يكون إلا عن اصطكاكات أجرام ، والحروف هى عبارة عن تقطيع الأصوات ، وذلك يستدعى أن يكون البارى جرما ، وهو ممتنع . ولا جائز أن يقال بالثانى ، وإلا فهو خارج عن جنس اللسان ، فإن كلام اللسان عبارة عن الأصوات مقطَّعةً ، دالَّةً بالوضع على غرض مطلوب . وعلى هذا يمتنع تفسيره بالثالث والرابع أيضا . ثم كيف يكون الكلام حروفا بلا أصوات ، وليست الحروف إلا عبارة عن تقطيع الأصوات ؟ أو كيف يكون الصوت كلاما من غير حرف ، وكيف يقع الافتراق بينه وبين هبوب الرياح ، ودوى الرعود ، ونقرات الطبول ، ونحوه ؟

هذا إن قيل : إنه من جنس كلام اللسان[3] ، وإن قيل : إنه من جنس ما فى النفس ، فذلك لا يسمى كلاما ، ولو سمى[4] / كلاما ، فالمعقول من كلام النفس ليس خارجا عن [٥٠ / ب] القدرة والإرادة والتمييز الحاصل للنفس الحيوانية ، والحواس الباطنية ، وذلك كما تتصوره القوة الخيالية من شكل الفرس عن شكل الحمار ونحوه . وما تتصوره القوة الوهمية

---

(١) الكبرى المشار إليها هنا هى كون الكلام كمالا فى ذاته ، وعدمه نقصا فى ذاته ، راجع ما مر فى ل ٤١أ وانظر أيضا الاقتصاد ٦٨ – ونهاية الاقدام ٢٧٠ – ٢٧٤ ، ٣٢٩ ، ٣٤٠ ، وما سيأتى فى أول لوحة ٥١أ .

(٢) قارن بعرضه لهذه الشبهة فى الابكار ١/٩٣أ ، ب ثم اجابته عنها فى ١/٩٤ب و ٩٥أ .

(٣) قارن بمناقشته لهذا الاحتمال فى الابكار ١/٩٣ ب .

(٤) هذا هو أول ل ٥٠ ب فى الاصل وهو تمام الكلام الوارد فى آخر ل ٤١ أو قد أدرج بينهما تسع لوحات كاملة ولهذا أهملت الترقيم الوارد فى الأصل واعتمدت على السياق مستأنساً بالابكار انظره لوحة ١/٨٤أ .

[للشاة][1] من المعنى الذى يوجب نفرتها عن الذئب[2] ونحوه ، أو التمييز الحاصل للنفس الناطقة الإنسانية بالقوة النظرية التى بها إدراك الأمور الكلية [بالفكرة][3] والروية ، وذلك كتصورنا معنى الانسان ، من حيث هو إنسان ، وكحكمنا عليه بأنه حيوان ، ونحوه .

فإن أُريد به القدرة أو الارادة فذلك غير مباين لما أثبتموه أولا . وإن أُريد التمييز والتصور الحاصل للنفس الحيوانية أو النفس الإنسانية ، فذلك أيضا غير خارج عن قبيل العلوم ، كيف وأنه متعذر أن يراد به التمييز الحاصل بالحواس الباطنية ؛ فإن إدراكها لذلك لا يكون صادقا ، إلا بأن تنطبع أولا الصورة المحسوسة الخارجية فى إحدى الحواس الظاهرة الخمسة ، ثم بتوسطها تنطبع فى الحس المشترك؛ وهى القوة المرتبة فى مقدم التجويف الأول من الدماغ ، على نحو انطباع الصور فى الأجرام الصقيلة المقابلة ، ثم بتوسطها فى المصوِّرة ثم فى المفكرة ثم فى الوهمية ثم فى الحافظة . وبعض هذه القوى وإن لم يفتقر فى الانطباع إلى حضور المادة ، كما فى المصورة والمفكرة والوهمية والحافظة ، فهى بأسرها لا تنفك عن الانطباع عن علائق المادة ، وأن إدراكها لا يكون إلا بانطباع الأشكال ، والصور الجزئية القابلة للتجزى . وانطباع ما يقبل التجزى لا يكون إلا فيما هو قابل للتجزى ، والبارئ يستحيل أن يكون متجزئا . وأما إن أريد به غير هذا فهو تفسير له بما ليس بمعقول . وإن قيل إنه ليس من جنس كلام البشر / فهو أيضا غير معقول ، وما ليس بمعقول كيف [١ / ٥١] نسلم كونه كمالا للرب تعالى وأن عدمه نقصان .

وقولكم : إنه لو لم يكن له أمر ولا نهى لما تحقق معنى الطاعة لله – تعالى – ولما صحت الرسالة فليس كذلك ، بل صحة ذلك تستند إلى التسخير على وجه الطواعية ، والإذعان

---

(١) زيادة ليست فى الاصل ، اعتمدت فيها على المراجع المذكورة فى التعليق التالى .

(٢) قارن بالابكار ١/٩٤أ والمثال مشهور يتكرر فى كتب ابن سينا انظر مثلا رسالته (فى القوى الإنسانية) ضمن تسع رسائل ص ٦١ – ٦٤ والنجاة ١٥٩ – ١٦٦ ونجده أيضا فى المبين لوحة ١٢ ب وراجع ما مر فى لوحة ٣٨أ ،

(٣) زيادة ليست بالاصل اعتمدت فيها على الابكار ١/٩٤أ والرسالة الأولى من تسع رسائل ص ٣١ – ٣٣ ، ص ١١٦ من الرسالة الخامسة أيضا وعلي المبين لوحة ١٢ أ ، ب .

على وفق الارادة والاختيار ؛ فإن تسخيره للمخلوقات، وإبداعه للكائنات بلا آلات ولا أدوات، وتقليب الخلائق بين أطوار المرغبات والمنفرات على وجه الطواعية ، حالة تنزل منزلة القول بالأمر والنهى . حتى لو عبر عن تلك الحالة بالقول كان ذلك أمرا ونهيا . وإليه الإشارة بقوله تعالى ، (ثم استوى إلى السماء وهى دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرهًا قالتا أتينا طائعين)[1] وليس ذلك عبارة إلا عن الانقياد والاستسخار ؛ إذ يتعذر أن يكون ذلك خطابا فى حق السماء أو قولا لها . ولذلك قد يشتد صفاء بعض الناس بحيث يقرب اتصالها بالعقول الكروبية والنفوس الروحانية ، بحيث يطلع على الأشياء الغيبية من غير واسطة ولا تعلم ، يسمع من الأصوات ويرى من الصور ما لا يراه من ليس من أهل منزلته من البشر، على ما يراه النائم فى منامه[2] ، فتكون حالته إذ ذاك نازلة منزلة ما لو أوحى إليه بأن الأمر الفلانى كذا وكذا . ولا مشاحة فى الإطلاقات بعد انكشاف غور المعنى .

وأما المعتزلة : فانهم لم يخالفوا فى كون البارى تعالى متكلما، وفى أن له كلاما، ولكنهم قالوا : معنى كونه متكلما وأن له كلاما أنه فاعل للكلام ، وذلك صفة فعلية لا صفة نفسية[3] . ثم كيف يكون متكلما ، بمعنى قيام الكلام به ؟ ولو كان كذلك فالكلام لا محالة مشتمل على أمر ونهى ، وخبر واستخبار ونحوه ، وهو إما أن يكون قديما أو حادثا : فإن كان قديما[4] / أفضى إلى إثبات قديمين وهو ممتنع كما سلف ، ثم إنه يفضى إلى الكذب فى ٤٢ / ب

(١) سورة فصلت الآية ١١ وقد عرض الآمدى فى الابكار (١/٧٣ ا ، ٧٤ ب) رأى الاشاعرة وخصومهم فى توجيه هذه الآية .

(٢) انظر فى تصورهم للوحى « مجموعة تسع رسائل – الرسالة الأولى ٢٥ – ٢٩ ، ورسالة فى القوى الإنسانية ٦٣ – ٦٧ والغزالى (الاقتصاد ٨١) والأبكار (١/٩٤ ا) وانظر مشكلة الوجود – حوار بين الفلاسفة والمتكلمين للدكتور الآلوسى ط بغداد ص ٤١ ، وما سيأتى فى أول القانون السابع .

(٣) قارن بالمغنى (٧/١٥ وما بعدها) ولعل المعتزلة هم أول من حدد المصطلح « الصفات النفسية » و « الصفات الفعلية» وخاصة أبا الهذيل انظر نشأة الفكر للدكتور على النشار ١/٥٠٥ وأبو الهذيل العلاف للشيخ على الغرابى ٣٩ – ٤٩ ومناهج الأدلة : مقدمة الدكتور محمود قاسم ٤٨ ، ومن البين إنصاف الآمدى للمعتزلة فى عدم رميهم بإنكار الكلام أو تعطيله ، بل أنه ليدفع عنهم إلزامات أوردها عليهم بعض الأشاعرة دون وجه (انظر آخر ل ٤٧ ب) وقارنه بموقف الأشعرى منهم فى هذا الصدد إذ يرميهم بالتعطيل فى قرارة أنفسهم (الابانة ص ٥٤ وما بعدها) مع أنه يورد فى المقالات ما يخالف هذا ، انظر المقالات ١/٢٤١ ، ٢٤٥ – ٢٤٧ ، ٢٥٠ .

(٤) هنا تنتهى ل ٥١ من الأصل ويرتبط سياقها مباشرة بأول ل ٤٢ ب ، وقد نبهت إلى هذا آنفا .

الخبر من قوله : (إنَّا أرسلنا نوحا إلى قومه)[1] وقوله : (وإذْ قالَ مُوسى لِقومِه)[2] وقوله : (كما قال عيسى ابنُ مريم لِلحَوارِّيين)[3]، ونحو ذلك؛ من حيث إن الخبر قديم والمخبر عنه محدث . ويلزم منه أن يكون أمْرٌ ونهى وخبر واستخبار[4] ولا مأمور ولا منهى ولا مستخبرًا عنه ، وذلك كله ممتنع وإن كان حادثا لزم أن يكون الرب – تعالى – محلا للحوادث وهو محال .

وأيضا فإن الأُمة من السلف والخلف مجمعة على كون القرآن معجزة الرسول ، والبرهان القاطع على صدقه ، وذلك يجب أن يكون من الأفعال الخارقة للعادات ، المقارنة لتحدى الأنبياء بالرسالات ، فإنه إن كان قديما أزليا لم يكن ذلك مختصا ببعض المخلوقين دون البعض ؛ إذ القديم لا اختصاص له . ولو جاز أن يجعل بعض الصفات القديمة معجزا لجاز ذلك على باقى الصفات كالعلم والقدرة والإرادة ؛ إذ الفرق تحكم لا حاصل له .

ومما يدل على أنه فعل الله تعالى ما ورد به التنزيل من قوله : (مَا يأْتِيهِم من ذِكرٍ من رَّبهم مُحدَثٍ) وقوله : (وكان أَمرُ اللهِ مفْعولا) وقوله : (إنَّا جعلناه قرءانا عربيا) إلى غير ذلك من الآيات[5] .

وأيضا فإن الأُمة من السلف مجمعة على أن القرآن كلام الله ، وهو منتظم من الحروف والأصوات ، ومؤلف ومجموع من سور وآيات، ومن ذلك سمى قرآنا ، أخذاً من قول العرب : « قرأت الناقة لبنها فى ضرعها[6] » أى جمعته ، ومنه قوله : (إن علينا جمعَهُ وقرآنَه)[7]

(١) جزء من الآية الأولى من سورة نوح عليه السلام .

(٢) جزء من الآية ٥٤ من سورة البقرة ، ويرد فى عدة سور أخرى .

(٣) جزء من الآية ١٤ من سورة الصف وقد وردت بالأصل « وإذ قال » وصوابها ما أثبته .

(٤) قارن بالأبكار ١/٩٣ ب .

(٥) أورد الآمدى هذه الآيات وغيرعا مما تمسك به المعتزلة وأجاب عنها فى الأبكار (٨٤ ا ، ب ، ٨٥ ا ، ب) والأولى فى سورة الأنبياء الآية ٢ ، والثانية فى سورة الأحزاب الآية ٣٧ ، والثالثة فى الزخرف الآية ٣ .

(٦) انظر القاموس المحيط باب الهمزة فصل القاف وفيه (قرأت المرأة حاضت والناقة استقر الماء فى رحمها . . وقرأت الناقة حملت ، والشئ جمعه وضمه . .) إلى معان أخر ، وانظر أيضاً البيهقى ، الأسماء والصفات ط السعادة مصر ٢٧٢ حيث يذكر مأخذ كلمة قرآن أهو القراءة أم غيرها ، وانظر الأبكار (١/٨٤ ا ، ٨٥ ا) حيث يعرض الفكرة ويرد عليها .

(٧) سورة القيامة – الآية ١٧ .

ولولا ذلك لما تصور أن يسمعه موسى، وهو لا محالة قد سمعه . وهو مع ذلك مقروء بألسنتنا، محفوظ فى صدورنا ، مسطور فى مصاحفنا ، ملموس بأيدينا ، مسموع / بآذاننا ، منظور بأعيننا . ولذلك وجب احترام المصحف وتبجيله ، حتى لا يجوز للمحدث لمسه ، ولا القربان إليه . ولا يجوز للجنب تلاوته . وقد وردت الظواهر من الكتاب والسنة تدل على كونه مسموعا وملموسا وأنه بحرف وصوت ، فمن ذلك قوله [سبحانه][1] : (وإن أحد من المشركينَ استجارك فأجِرْه حتى يَسمعَ كلامَ اللهِ)[2] وقوله : (لا يمسُّهُ إلا المطهَّرونَ)[3] وقول النبي عليه السلام « لا تسافروا بالقرآن إلى أرض العدو فتتناوله أيديهم[4] » وقوله : « إذا تكلم الله بالوحى[5] سُمِع صوتُه كجرِّ السلسلة على الصَّفا[6] » ، وقوله عليه السلام : « من قرأ القُرآنَ وأعْرَبَهُ فله بكلِّ حَرفٍ منه عشرُ حسنات[7] » إلى غير ذلك من السمعيات .

٤٣ / ا

والجواب : أما إنكار صدق المقدمة الكبرى فقد أوضحنا بطلانه . وأما[8] قولهم: إنه يستحيل أن يكون من جنس كلام البشر وإلا كان مشاركا له فى العرضية والإمكان

---

(١) هذه زيادة ليست بالأصل ، وقد أورد الآمدى هذه الحجة الثانية التى استقاها المعتزلة من الإجماع فى الأبكار ١/٧٤ ا.

(٢) سورة التوبة – الآية ٦ . (٣) سورة الواقعة الآية ٧٩ .

(٤) روى النووى فى (رياض الصالحين – ط اليوسفية بمصر ص ٣١٦) باب « النهى عن السفر بالمصحف إلى بلاد الكفار إذا خيف وقوعه بأيدى العدو » . عن ابن عمر رضى الله عنهما – قال : نهى رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو » هكذا دون الزيادة الأخيرة التى وردت أيضاً فى الأبكار ١/٨٤ ا .

(٥) فى الأصل (اله الوحى) وانظر التعليق التالى والأبكار (١/٨٤ ا) وفيه « الله بالوحى » .

(٦) روى البخارى فى صحيحه – كتاب التوحيد والرد على الجهمية – عن مسروق عن ابن مسعود : إذ تكلم الله بالوحى سمع أهل السموات شيئا فإذا فزع عن قلوبهم وسكن الصوت ، عرفوا أنه الحق ، ونادوا ماذا قال ربكم قالوا الحق « وذكر أيضاً حديث أبى هريرة يبلغ به النبى – صلى الله عليه وسلم – « إذا قضى الله الأمر فى السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعانا لقوله ، كأنه سلسلة على صفوان فإذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم؟ قالوا للذى قال : الحق وهو العلى الكبير» (عن ابن تيمية موافقه جـ/ ٢/١٦٠ ، ١٦١) هذا وقد تعرض البيهقى فى الأسماء والصفات لمسألة الحرف والصوت فى كلام الله ونفاها ونقد الأحاديث الواردة فى ذلك وشرحها بمالا يستوجب نسبة الحرف أو الصوت إلى الله – تعالى – وكلامه ؛ لأنه ليس بذى مخارج انظره ص ٢٧٣ ، ٢٧٤ « وخاصة تعليقات الشيخ الكوثرى عليها .

(٧) أورد الحديث بنفس الألفاظ فى الأبكار (١/٨٤ ا) ، وقد وردت بهذا المعنى عدة أحاديث ، بعضها صحيح . انظر (رياض الصالحين) للنووى ص ١٩٥ .

(٨) فى الأصل (من) .

فقد سبق الجواب عنه بما فيه كفاية ، تغنى عن إعادته[1] . وليس مرادنا من إطلاق لفظ الكلام غير المعنى القائم بالنفس ، وهو ما يجده الإنسان من نفسه عند قوله لعبده : ايتنى بطعام أو اسقنى بماء . وكذا فى سائر أقسام الكلام . وهذه المعانى هى التى يدل عليها بالعبارات وينبَّه عليها بالإشارات ،وإنكار تسميته [أو][2] كونه كلاما مما لا يستقيم، نظرا إلى الاطلاق الوضعى ، فإنه يصح أن يقال : فى نفسى كلام ، وفى نفس فلان كلام ، ومنه قوله تعالى : (ويقُولونَ فى أنفسِهم . .)[3] ومنه قول الشاعر :

إن الكلامَ لفى الفؤادِ ، وإنما
جُعل اللسانُ على الفؤاد دليـلا[3]

وهذا الإطلاق والاشتهار دليل صحة إطلاق الكلام على ما فى النفس / . ولا نظر إلى كونه أصليا فيه أو فيما يدل عليه من العبارات أو فيهما ، كيف وإن حاصل هذا النزاع ليس إلا فى قضية ، لغوية وإطلاقات لفظية ، ولا حرج منها بعد فهم المعنى .

٤٣ / ب

ثم لا سبيل إلى تفسير ذلك المعنى بالإرادة ؛ ولنفرض الكلام فى الأمر فإنها اما أن تكون الارادة للامتثال ، أو لاحداث الصيغة ، أو لجعلها دالة على الأمر على ماهو مذهبهم[4] : لا سبيل إلى القول بالأول ، فإنه قد يؤمر بما ليس بمراد أن يُمتثل وذلك كما فى تكليف أبى جهل بالإيمان مع عدم إرادة وقوعه منه ، بل كما فى حالة السيد المتوعد[5] من جهة السلطان على ضرب عبده ، إذا اعتذر إليه بأنه يخالف أمره ، وأمره بين يدى السلطان طالبا بسط عذره . وهربا من عذاب السلطان له ؛ فإنا نعلم أنه لا يريد الامتثال من العبد لما يلزمه من المحذور المتوقع

---

(١) فى أول الفصل حيث حدد مراد أهل الحق من الكلام ل ٣٩ ب ، وهو متفق مع الأبكار ١/٩٥ ا .

(٢) زدت هذه الكلمة لتتسق العبارة ، وإن كنت أميل إلى أن إحدى الكلمتين (تسميته ، كونه) زائدة .

(٣) جزء من الآية ٨ من سورة المجادلة .

(٣) أورد هذا البيت فى الأبكار (١/٩٦ ا) وانظر الاقتصاد (٦٩) حيث أورد قبله بيتا آخروهما للأخطل كما ذكر ابن أبى العز الحنفى فى شرح الطحاوية ١٢١ وابن حزم فى الفصل ٣/٢١٩ وقد أورده محقق (شعر الأخطل) ط ٢ دار الشرق ببيروت ص ٨٠٥ ضمن ما نسب إليه ، ويؤكد الأستاذ على السباعى – أستاذ النحو الأسبق بدار العلوم – نسبته إليه .

(٤) هذا التقسيم الثلاثى نجده بنفس الألفاظ غالبا فى الأبكار (١/٩٦ ب) وانظر التعليق رقم (١) ص ٩٩ .

(٥) قارن بالأبكار (١/٩٦ ب ، ٩٧ ا) حيث هذا المثال وانتقده بأنه تمسك بأمر عرفى فى أمر عقلى ، وبأنه يلزم الأشاعرة أنفسهم إذ قالوا : الأمر هو الطلب واقتضاء الفعل .

من السلطان ، ومع ذلك فإنه – فى نظر أهل العرف والوضع – آمر ، ويعد العبد بالامتثال مطيعا ، وبالإعراض عاصيا ، وبهذا يندفع قول القائل إنه متوهم بالأمر وليس بأمر[1] .

ثم إن من الأحكام التكليفية ما هو مأمور به ، بالإجماع من المعترفين بالتكاليف ، وذلك كالصلاة والحج ونحوهما من العبادات ، وقد لا يكون مرادا لكونه غير واقع . ولو كان مرادا فالإرادة عبارة عن : معنى يوجب تخصيص الحادث بزمان حدوثه ، فلو كان المعنى الذى يوجب تخصيصه بزمان ما متحققا لَمَا تُصُوِّر أن لا يوجد مطلقا ، ولا يمكن أن يقال بكونه غير مأمور ، لعدم تعلق الإرادة به ؛ إذ الأمة مجمعة على وجوب نية الفرضية فى أول الصلاة مع جواز الاخترام[2] فى وسطها ، ولو لم يكن مأمورا بها وإلا[3] لكان القصد الجازم إلى الفرضية من العالم بنفيها ، والمتشكك فى وقوعها ، محالا . بل ومن عزم / فى أول الوقت على فعل الصلاة أو غيرها مما فرض من العبادات فالأمة أيضا مجمعة على أنه متقرب إلى الله تعالى ولو لم يكن مأمورا . وإلا لكان التقرب به إلى الله تعالى محالا .

٤٤ / أ

ومما يدل عليه ما اشتهر من قصة إبراهيم ، من أمره بذبح ولده ، مع عدم تعلق الإرادة بوقوعه . وما قيل من أن ذلك كان مناما لا أمرا ، وأن تعلق الأمر لم يكن إلا بالعزم على الذبح ، أو الاتكاء وإمرار السكين ، أو أن الذبح مما وقع واندمل الجرح ، فمندفع ؛ إذ أكثر الوحى إلى الأنبياء إنما كان مناما[4] ، ولو لم يكن ذلك بطريق الوحى ، وإلا كان إقدام النبى على عل محرم مما لا أصل له ، وذلك محال . وحمل الأمر على غير الذبح ، من العزم أو الاتكاء وإمرار السكين ، باطل . وإلا لما صح تسميته بلاءً ؛ إذ لا بلاء فيه ، وتسمية الذبح بلاء لضرورة وقوع المأمور به . وبه يندفع القول بتحقق وقوع الذبح أيضا .

---

(١) ناقش الغزالى كون الأمر فى هذه الحالة متوهما ، وذكر وجهين فى إبطال ذلك « الاقتصاد ٧١ » .

(٢) فى القاموس المحيط » واخترم فلان . . مبنيا للمفعول مات ، واخترمته المنية أخذته . . » ولكن لهذه الكلمة معنى فنيا لدى المتكلمين وهو إماتة من لو ترك لاهتدى أو استكثر من الطاعة ، انظر لذلك (المغنى ١٢/٤٢٠ – ١١/٤٢٩، ٢٥٤ وشرح النسفية ٣٨٣ .

(٣) هذه الكلمة زائدة لا داعى لها ويلاحظ تكررها فى مثل هذا الأسلوب .

(٤) « رؤيا الأنبياء وحى » هذه حقيقة وانظر البخارى « كتاب بدء الوحى » والأسماء والصفات للبيهقى ١٩٣ ، أما أنها غالب رؤيا الأنبياء – كما يقرر الآمدى – فيبدو لى أنها فى حاجة إلى بحث وانظر الأبكار (١/١٩٧) .

كيف وأن تفسير الأمر بالإرادة ، مع التسليم بكون البارى آمرا بأفعالنا ، مما يستحيل على أصل المعتزلى ؛ لضرورة كونها مخلوقة لنا عنده ، وتعلق الإرادة بفعل الغير تمنٍّ وشهوة ، لا أنها إرادة حقيقية . وذلك على الله ممتنع . فقد بان أن مدلول صيغة الأمر ليس هو نفس إرادة الامتثال ، وكذا يمكن إيضاح سائر أقسام الكلام[1] .

ولا جائز أن تكون الإرادة لإحداث الصيغة ؛ فإنه ليس مدلولها ، ثم إن مدلولات أقسام الكلام مختلفة ، ولا اختلاف فى إرادة إحداث الصيغة ، من حيث هو كذلك[2] .

ولا جائز أن تكون الإرادة لجعل الصيغة دالة على الأمر فإنه تصريح بأن الإرادة وراء الأمر الذى هو مدلول قوله : أمرتك ، وأنت مأمور . ثم إن الألفاظ إنما هى دلائل وتراجم عن أشياء ، وكل ذى عقل سليم يقضى بأن قول القائل : أمرتك ونهيتك ليس ترجمة عن إرادة جعلها دالة على شئ / مخصص[3] .

٤٤/ب

وعند هذا فلا بد من العود إلى نفس مدلولها ، فإن كان نفس الإرادة فقد أبطلناه وإن كان غيرها فهو المقصود . كيف وأن الانسان يجد من نفسه بقاء ما دلت عليه لفظة « أمرتك » من الطلب والاقتضاء ، وإن عدمت اللفظة ، وإرادة جعلها دالة على شئ ما ؟ فقد امتنع بهذا تفسيره بالإرادة .

ولا سبيل إلى تفسيره بالقدرة ؛ إذ القدرة عبارة عن معنى[4] يتأتى به الإيجاد بالنسبة إلى كل ممكن . والأمر والنهى لا يتعلق بكل ممكن ، فإذًا القدرة أعم من الأمر والنهى من وجه .

---

(١) « هل الإرادة عين الأمر ؟ » بحث مر بنا فى الإرادة ، وانظر الأشعرى « مقالات ١/٢٤٤ ، ٢٤٥ والشهرستانى » « نهاية الاقدام ٢٧٥ » والبغدادى « أصول الدين ٢٠٩ ، ٢١٠ » حيث ينسب إلى الجبائى « أن الأمر إنما يكون إذا اقترنت به ثلاث إرادات ، إرادة لحدوثه ، وإرادة لكونه أمرا ، وإرادة للفعل المأمور به » ثم يرد على ذلك بمثال الآمر عبده الوارد هنا ، وانظر المغنى ١١/١٥٩ – ١٦٤ ، ١٧٩ – ١٨٢ .

(٢) قارن بالأبكار (١/١٩٧) فهو يرد هذا الاحتمال باختلاف الدلالة أيضاً .

(٣) يرد هذا الاحتمال فى الأبكار (١/١٩٧) بثلاثة أوجه ذكرها هنا ملخصة .

(٤) فى الأصل (معنا يتأتا بها) .

والأمرُ – عند القائلين بجواز التكليف بما لا يطاق – أعم من القدرة من جهة أخرى ، وهو تعلقه بالممكن وغير الممكن[1] .

ولا سبيل إلى تفسيره بالعلم ؛ إذ العلم أعم من الأمر ، من حيث إنه قد يتعلق بما لم يتعلق به الأمر ، وبما يتعلق به الأمر . وكيف تكون حقيقة الأعم هى حقيقة الأخص ؟ كيف وإن كل انسان مُنْصِف يجد من نفسه لما يتلفظ به [من][2] العبارات الدالة مدلولات وراء كل ما يقدر من العلوم . فإذًا قد لاح الحق ، واستبان ، وظهر أنه لابد من معنى زائد على ما ذكروه ، هو مدلول العبارات والإشارات الحادثة ، وإن كان فى نفسه قديما ، وذلك المعنى هو الذى يجده الإنسان من نفسه ، عند الإخبار عن أمور رآها أو سمع بها ، وعند قوله لغيره : افعل أو لا تفعل ، وتواعده[3] له ووعده إياه ، إلى غير ذلك . وهو الذى يُعنى بالكلام القائم بالنفس ، ولولاه لقد كان يعد المتكلم بهذه العبارات مجنونا ومعتوها[4] .

وليس ذلك أيضا هو ما سموه أحاديث النفس[5] التى هى تقديرات العبارات اللسانية وهو تحدث النفس باللغات المختلفة ، كالعربية والعجمية ونحوها ؛ فإن هذه الأمور لا يتصور وجودها مع عدم العبارات اللسانية ، كما فى حق الأبكم ، وتلك المعانى التى عبرنا / عنها بالكلام النفسانى ، تكون لديه حاضرة عتيدة ، وذلك كما فى الطلب والاقتضاء ونحوه ، وإن كان فى نفسه أبكم لا تسوغ له عبارة ما ، حتى لو قررنا وجود العبارات فى حقه لقد كانت مطابقة لما فى نفسه ، كما كانت مطابقة لما فى نفس غير الأبكم[6] . ثم إن هذه العبارات والتقديرات غير حقيقية أى ليست أمورا عقلية ،

١/٤٥

(١) فى الأبكار (١/٩٧ ب) يثبت التباين بين الكلام والقدرة بما بينهما من العموم والخصوص الوجهى ، كما يثبت التباين بينه وبين العلم بما يجده المرء من نفسه وبما بينهما من عموم وخصوص مطلق .

(٢) زيادة ليست بالأصل .

(٣) انظر التعليق على لوحة ٤٣ ب .

(٤) قارن بالغزالى فى الاقتصاد (٦٨ ، ٧٢) وبالشهرستانى فى نهاية الاقدام ٢٧٤ – ٢٧٥ .

(٥) انظر الاقتصاد ٦٩ ، ٧٠ .

(٦) قارن بالأبكار (١/٩٤ ا) حيث يورد هذه الشبهة ، ثم يجيب عنها فى (١/٩٧ب) بمثل ماهنا ، غير أنه ضرب مثالا خيرا من مثال « الأبكم » وهو حال إنسان لا يعرف أية لغة ولا خطرت له العبارات اللسانية ببال ، فلا يوجد عنده أحاديث نفس ، ولكن توجد المعانى التى نسميها « نطقا نفسانيا » وهى مدلولات ألفاظه لو تعلم لغة ما .

بل اصطلاحية مختلفة باختلاف الأعصار والأمم ، ولهذا لو وقع التواضع من أهل الاصطلاح على أن يكون التفاهم بنقرات وزمرات[1] لقد كان ذلك جائزا . ومدلولات هذه العبارات والتقديرات حقيقى ، لا يختلف باختلاف الأعصار ، ولا باختلاف الاصطلاحات ، بل المدلول واحد وإن تغيرت تلك الدلالات ، وتلك المدلولات هى التى يعبر عنها بالنطق النفسانى والكلام الحقيقى ، وما سواه فليس بحقيقى .

هذا كله إن قلنا إنه من جنس كلام البشر ، وإنْ نزَّلنا الكلام على أنه غير مُجانِس له فقد سبق فى تحقيقه ما يغنى عن إعادته .

وأما ما أشاروا إليه من معنى الطاعة وتحقيق الرسالة فتمويه لا حاصل له ، وإلا للزم أن يكون كل تسخير بفعل شىء ما أمراً وترْكه نهياً ، وأن يكون الانقياد إلى ذلك التسخير طاعة ، كان ذلك فى نفسه عبادة أو معصية ، ولا يخفى ما فى طى ذلك من المحال ، فإنه ليس كل ما يسخر به مأمورا[2] ، ولا كل ما انقاد العبد إلى فعله يكون طاعة ، على ما لا يخفى. وإذا كان الأمر على هذه المثابة لم يصح معنى التبليغ والرسالة عن الله ، اللهم إلا أن يكون له أمر ونهى على ما حققناه ، والمنهاج الذى أوضحناه .

وأما الانفصال عن قول المعتزلة : إن المتكلم مَنْ فعل الكلام . فهو أن الواحد منا لو تكلم بكلام مفيد ، فهو كلامه لا محالة . ولذلك يقال : تكلم ، وهو متكلم . وإذ ذاك فما جائز أن تكون جهة نسبته إليه هو كونه فاعلا ، وإلا لما كان متكلما مَنْ شُخلق الكلام فيه اضطرارا /وذلك كما فى حق المبُرسَم[3] ، وكما فى تسبيح الحصى ، وكلام الذراع المسموم ، ونحوه[4]

٤٥/ب

(١) أثبتها المستشرق « جيوم » ، « رمزات » فى نشرته لنهاية الأقدام ، أنظر ص ٣٢٥ من الرمز وفى سورة آل عمران : (ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا) غير أنى رجحت ما أثبته .

(٢) فى القاموس المحيط « سخره كمنعه سخريا بالكسر ويضم كلفه ما لا يريد وقهره وسخره تسخيرا ذلله وكلفه عملا بلا أجرة والمؤلف يعديه بالباء وكذا صنع فى الأبكار (١/٩٦ ا) .

(٣) فى الأصل « المنوسم » وصوابها ما أثبته ، وانظر نهاية الأقدام (٢٨٤) والمبرسم المريض بالبرسام وفى القاموس المحيط « البرسام بالكسر علة يهذى فيها ، برسم بالضم فهو مبرسم » وانظر شرح الطوسى على الإشارات بتحقيق سليمان دنيا ج ٤ ص ٨٧١ وتعريفات الجرجانى .

(٤) قارن بالإبانة للأشعرى ص ٢٩ – ٣١ .

بل ويلزم على سياقه لمن اعترف منهم بأن أفعال العباد مخلوقة لله – تعالى – كالنجارية[1] أن يكون البارى – تعالى – هو المتكلم بكلامنا لا نحن ، وذلك جحد للضرورة ومباهتة المعقول، وهو غير مقبول .

ثم لو كان كذلك لوجب أن يكون البارى – تعالى – مصوتا لكونه فاعلا للصوت ؛ إذ الكلام – على ما هو معتمد الخصم – مركب من الحروف والأصوات، والصوت أعم من الكلام ، ولهذا صح عنده أن يقال : إن كل كلام صوت وليس كل صوت كلاما ؛ ومن ضرورة فعل الأخص فعل ما يندرج فى معناه من الأعم . ويلزم أيضا أن يكون متحركا بما يفعله من الحركات ، ويسمى بكل ما ينسب إليه من التكوينات ،والقائل بذلك منسلخ عن ربقة العقول ، وليس له فيما يعتمده محصول . كيف وأن الصفة الحادثة لها نسبة إلى الفاعل ونسبة إلى المحل ، فنسبتها إلى الفاعل بأنه محدثها ونسبتها إلى المحل بأنها فيه ، وهما – لا محالة – معنيان مختلفان . وما نسب إلى الشئ بأنه فيه يقال بأنه موصوف به لا محالة ، حتى أن من قامت به حركة يقال : إنه متحرك ، وإن لم يخطر بالذهن كونه فاعلا أم لا[2]. بل ونحكم عليه بذلك مع القطع بكونه غير فاعل لما قام به . وذلك [مؤكد][3] كما فى حالة المرتعش ونحوه . وعند ذلك فكيف يصح أن يقال : إن ما نسبة الفعل اليه بالإحداث يكون موصوفا به ؟ وكيف يؤثر الشيئان المختلفان فى حكم واحد من كل جهة[4] ؟

ثم إن ما ذكرناه من أن قيام الصفة بالمحل يوجب اتصاف محله به يظهر فساد ما ذكروه فى رسم المتكلم بأنه من فعل الكلام ؛ حيث أنه لم يكن شاملا لجميع مجارى المحدود ، / ٤٦ / أ والحد – والرسم – يجب أن يكون شاملا مطردا ،وإلا كان المحدود أعم من الحد وهو محال .

---

(١) نسبة إلى الحسين بن محمد النجار – انظر ما مر عن ترجمته ص ٥٢ من هذا الكتاب وانظر الشهرستانى « نهاية الأقدام » ٢٨٥ ، « الملل والنحل ١١٢ – ١١٤ » حيث يصرح بأن « أكثر معتزلة الرى وحواليها على مذهبه ... » وانظر « مقالات الإسلاميين ٣١٥/١ » غير أن محققه يذكر بالهامش أن النجار من متكلمى الجبرية ، ويبدو أنه يتابع فى هذا «الخياط» فى الانتصار ١٦ – ١٨ الذى تحدوه دائما روح الدفاع عن المذهب ، لكنك إذا اعتبرت ما أثبته الشهرستانى فى « الملل » وما ذكره البغدادى فى الفرق بين الفرق ١٩٥ – ١٩٨ من تفصيلات تفيد أنهم معتزلة تماما فى المسائل الإلهية كالصفات وغيرها ، والأمور المبدئية كوجوب المعرفة بلا سمع مثلا ، وموافقون للأشاعرة فى كثير من المسائل الإنسانية كالكسب ونحوه علمت لماذا اعتبرهم الآمدى من المعتزلة .

(٢) فى الأصل (لم لا) رجحت قراءتها على هذا النحو .

(٣) كلمة غامضة بالأصل ، أثبتها اجتهاداً .

(٤) انظر نهاية الأقدام ٢٨٢ .

وأيضا فانه لو كان المتكلم من فعل الكلام لوجب أن يكون المريد والقادر والعالم من فعل الإرادة والقدرة والعلم ، وليس كذلك بالاجماع ، ولو طالبهم مطالب بجهة الفرق لم يجدوا إلى ذلك سبيلا .

ثم انه وإن تسومح فى أن حقيقة مدلول اسم المتكلم – بالنظر إلى الوضع – من فعل الكلام فغير مفيد ، بعد التسليم لما أوضحناه ، والموافقة لما قررناه ، من أن المعنِيّ بكونه متكلما قيام صفة نفسية به ، هى غير العلم والقدرة والارادة ، [و][1] هى مدلول العبارات والمعنى بالاشارات ، كيف وإن ذلك مما يجب تسليمه على موجب أصولهم؟ فإنهم قالوا : إن الكلام مركب من حروف منتظمة وأصوات مقطعة تتعاقب وتتجدد ، منها تكون الكلمة، ومن تركب الكلمات الكلام ، ومحلها الذى تقوم به انما هو اللسان ، والمعانى المفهومة منها محلها إنما هو القلب والجنان ، وإن من وجدت منه الأصوات والحروف بدون أن يكون لها عنده معنى فى فهمه ، كان معتوها مجنونا . وإن سمى ما يجرى على لسانه كلاما فليس إلا بطريق التجوز والاستعارة . وعند ذلك فلو خلق الله تعالى كلاما مرتبا من حروف منظومة وأصوات مقطعة ، لم يخل إمّا أن يَكُون لها مدلول عنده أو ليس لها مدلول عنده : لا جائز أن يقال بأنه لا مدلول لها ، وإلا كان ذلك جنونا وسفها ، وإن كان لها مدلولا فيجب أن يكون غير العلم والقدرة والإرادة لما أوضحناه . وذلك هو المعنى بكلام النفس .

ثم نقول : إذا قلتم إن الكلام فعل من أفعاله ، وإن معنى كونه متكلما أنه فاعل الكلام فما طريقكم فى إثبات هذه الصفة الفعلية[2] ؟ وما دليلكم / فيها ؟ فإن قالوا : دليل وقوعها ٤٦ / ب كونها مقدورة له تعالى . فيلزم أن يكون كل مقدور واقعا ، وأن لا يتأخر مقدور ما عن وجود القدرة ، ولا يخفى ما فى طى ذلك من المحالات .

وإن قالوا : طريقنا فى ذلك ليس إلا قول الأنبياء الذين دلت المعجزات على صدقهم ، وقد قالوا : إن الله – تعالى – متكلم بأمر ونهى وغيره .

قلنا : فلو لم يبعث الله رسولا ، فعندكم أنه يجب على العاقل معرفة الله تعالى معرفة تتعلق بالذات والصفات ، فكيف يعرف كونه متكلما، وذلك لا يعرف إلا بالرسول ولا رسول؟

---

(١) زدت هذه الواو ليستقيم السياق .

(٢) فى الأصل (العقلية) .

وهذا مما يلزمكم فيه المناقضة فى أحد أمرين : إما فى القول بإيجاب المعرفة بالعقل ، وإما فى القول بأن المعرفة مناطة بالرسول[1] ، كيف وأن الرسول على الحقيقة ليس إلا المبلغ لكلام الغير ، كما حققناه سالفا ، فلو لم يكن للبارى تعالى كلام غير كلام الرسول وهو مدلول كلام الرسول ، وكلام الرسول عبارة عنه ، لم يكن بذلك رسولا كما تقرر[2] .

وهذه المحالات كلها إنما لزمت من القول بأن المتكلم من فعل الكلام لا من قام به الكلام ، فقد بطل ما تخيلوه ، وانقطع دابر ما توهموه ، وظهر كون البارى متكلما بكلام قائم بذاته مختصا به كاختصاصه بباقى صفاته .

ويلزم من ذلك أن يكون قديما أزليا وإلا كان البارى — تعالى — محلا للحوادث ، وقد أبطلناه[3] .

وما قيل من أنه يلزم منه الكذب فيما يتضمنه من الأخبار فحاصله يرجع إلى محض التشنيع ومجرد التهويل ، وعند التحقيق تظهر مجانبته للذوق والتحصيل . ولئن سلكنا ما ذكره بعض الأصحاب[4] من أن الكلام قضية واحدة ، ولا يتصف بكونه أمراً ونهيا وخبرا واستخبارا إلا عند وجود المخاطب واستكماله شرائط الخطاب — زال الشغب واندفع/ ١/٤٧ الاشكال . ولئن توسعنا إلى ما سلكه الامام أبو الحسن الأشعرى — رحمه الله — من أنه متصف فيما لم يزل بكونه أمرا ونهيا[5] وخبرا إلى غير ذلك فغير بعيد أن يكون فى نفسه معنى واحدا ،

(١) راجع ما سبق فى ص ٨٩ من هذا الكتاب عن موقفه من الاستدلال بالنصوص السمعية على صفة الكلام . وأنه يقبلها فى الأبكار وينفى عنها الدور ، فى حين يرفضها هنا ويعتبرها من قبيل الدور .

(٢) تجد هذا الإلزام للمعتزلة فى نهاية الأقدام ص ٢٨٠ ، ٢٨١ وقارن بالمغنى ٣٤٩/١٢ ، ٣٩٨ ، ٤٨٨ ، ٤٩٣ ، ٥٠٦ .

(٣) عند كلامه على صفة « الارادة » ل ٢٥ ب .

(٤) يستخدم المؤلف هذين المسلكين فى الأبكار (٩١/١ ا ، ب) وكذا عند الشهرستانى (نهاية الاقدام ٢٩١–٣٠٣) حيث يعرض المسلك الأول ويعتبره المشهور من مذهب أبى الحسن وينسبه إلى (شيخنا الكلابى عبد الله بن سعيد) وفى ص ٣٠٤ يقول : « وعند أبى الحسن الأشعرى كلام البارى — تعالى — لم يزل متصفا بكونه أمراً ونهياً وخبراً .. » كما أورد الغزالى الإشكال فى الاقتصاد ٩٠–٩٢ ، وأجاب عنه بقريب مما هنا ، وأشار البغدادى إلى المسلكين المذكورين فى (أصول الدين ١٠٨) ، وانظر أيضاً ابن تيميه « موافقه ١٧٥/٢ » وما بعدها .

(٥) فى الأصل (وناهيا) . وقارن بنهاية الاقدام ٣٠٤ .

والاختلاف فيه إنما يرجع إلى التعبيرات عنه بسبب تعلقه بالمعلومات ، فإن كان المعلوم محكوما بفعله عبر عنه بالأمر ، وإن كان بالترك عبر عنه بالنهى . وأما إن كان له نسبة إلى حالة ما ، بأن كان وجد بعد العدم أو عدم بعد الوجود أو غير ذلك ، عبر عنه بالخبر . وعلى هذا النحو يكون انقسام الكلام القائم بالنفس ، فهو واحد وان كانت التعبيرات عنه مختلفة ، بسبب اختلاف الاعتبارات .

ومن فهم هذا التحقيق اندفع عنه الإشكال وزال عنه الخيال ، فإنه غير بعيد أن يقوم بذات الله — تعالى — خبر عن إرسال نُوح[1] مثلا ، ويكون التعبير عنه — قبل الإرسال — إنا نرسله ، وبعد الإرسال : (إنَّا أرسلْنا نوحا) فالمعبر عنه يكون واحدا فى نفسه على مر الدهور ، وإن اختلف المعبر به ، وسببه اختلاف الأحوال والأزمنة ، وذلك لا يفضى إلى الكذب بالنسبة إلى المعنى المعبر عنه ، وهو القائم بالنفس أوليا بالنسبة إلى المعبر به أيضا ، فإن العرب قد تعبر بلفظ الماضى عن المستقبل ، إذا لم يكن بد من وجوده ؛ حيث يعدُّونه بأنه وجد ، وذلك محض تجوز واستعارة ، ولا بعد فيه .

وكذلك أيضا يجوز أن يقوم بذاته طلب خلع النعل من موسى على جبل الطور ، واقتضاؤه[2] منه على تقدير وجوده ، ويكون المعبَّر عنه قبل الوجود بصيغة إنا سنأمر ، وعند الوجود بصيغة اخلع الدالة على الطلب ، هو الاقتضاء القديم الأزلى . ولهذا لو قدر الواحد منا فى نفسه اقتضاء فعل من شخص معدوم ، واستمر ذلك الاقتضاء إلى حين / وجود المقتضى منه ، ٤٧ / ب فإنه إذا علم به — إما بواسطة أو بغير واسطة — وكان الطالب يجب الانقياد[3] له ، والإذعان لديه ، كان ذلك الاقتضاء بعينه أمرا له وموجبا لانقياده وطاعته من غير استئناف طلب آخر ، واقتضاء آخر . فعلى هذا النحو هو أمر الله — تعالى — للمعدوم وتعلقه به ، واشتراط فهم المأمور إنما يكون عند تعلق الخطاب به فى حال وجوده لا غير . ومن فهم كلام النفس

(١) تجد مثال « سيدنا نوح » فى الأبكار (٩٥/١ ب) ومثال « خلع النعل » أيضاً . وراجع ماسبق فى ل ٤٢ ب من هذا الكتاب .

(٢) فى الأصل (واقتضاه) على طريقته فى تسهيل الهمزات أو حذفها ، وهى بنفس هذه الصورة فى الأبكار (٩٥/١ب)

(٣) قارن بالغزالى فى الأقتصاد ٩٠ ، ٩١ .

ورفع عن وهمه الأزمان المتعاقبة[1] ، والأحوال المختلفة ، وحقق ما قررناه فى مسألتى[2] العلم والإرادة ، وجد الأمر على ما ذكرناه ولم يخف عليه ما مهدناه .

ولقد استروح بعض الأصحاب[3] فى تقرير هذا الكلام إلى طريق أورده فى معرض المناقضة والإلزام فقال [كيف][4] يصح استبعاد تعلق الأمر بمأمور معدوم ، وعندكم أنه لا يتناول المأمور به إلا قبل حدوثه ، ومهما وجد خرج عن أن يكون مأمورا به ، وهو أحد متعلقى الأمر ؟ فإذا لم يبعد تعلق الأمر بالفعل المعدوم لم يبعد تعلقه بالفاعل المعدوم . وأيضا فإن الأمة مجمعة على أننا فى وقتنا هذا مأمورون وعندكم لا أمر ؛ إذ الأمر قد تقضى ومضى[5] فإذا لم يبعد وجود مأمور ولا أمر ، فلا يبعد وجود أمر بلا مأمور . ولو لزم من وجود الأمر وجود المأمور ، للزم من وجود القدرة وجود المقدور ، وذلك يفضى إلى قدم المقدور إذ قد سلم قدم القدرة ، وذلك محال على كلا المذهبين .

وهذا[6] مما فيه نظر ؛ وذلك أن الأمر والنهى ، بالنسبة إلى المأمور والمنهى ، عند الخصم تكليف ، والتكليف يستدعى مكلفا به ، والمكلف به يجب أن يكون معلوما مفهوما ليصح قصده ، من أجل الإتيان به والانتهاء عنه ؛ إذ هو مقصود التكاليف . فإذًا الفهم شرط فى التكليف ، ولهذا خرج من لا فهم له عن أن يكون داخلا فى دائرة التكليف ، كما فى الجمادات ، وأنواع الحيوانات والصبيان ، والمجانين ، ونحو ذلك ، لعدم شرط التكليف فى حقهم . وإذ ذلك / فلا يلزم من تعلق الأمر بالمأمور به مع عدم الفهم تعلقه بالمأمور مع عدم اشتراط الفهم ؛ فإن تعلقه بالمأمور به ليس تعلق تكليف ولا كذلك تعلقه بالمأمور[7] . ٤٧/أ

---

(١) قارن بالشهرستانى فى نهاية الأقدام ٢٩٩ ، ٣٠٠ .
(٢) فى الأصل (مسألة) .
(٣) ذكر فى الأبكار (١-٩٥ ب) هذا النقض منسوبا إلى « بعض الأصحاب » ولم يرتضه ، كما فعل الشهرستانى (نهاية ٣٠٤) ولعلهما يشيران إلى الإمام الغزالى ، انظر الاقتصاد ٩١ ، ٩٢ .
(٤) زيادة ليست فى الأصل ، وانظر الاقتصاد ص ٩٢ .
(٥) انظر تفصيل رأى المعتزلة فى ذلك عند الأشعرى « مقالات ٢/٢٤٦ ، ٢٤٧ ، وما ذكره الآمدى هنا هو رأى جمهورهم بينما يرى بعضهم استمرار الأمر وعدم انقضائه .
(٦) الإشارة هنا إلى ما استروح إليه بعض الأصحاب .
(٧) فى الأصل « بالمأمور به » .

وأما القول بأنه إذا جاز وجود مأمور ولا أمر جاز وجود أمر ولا مأمور . فهذا إنما يتحقق أن لو صح وجود مأمور ولا أمر ، والخصم ربما لا يسلم ذلك ، بل له أن يقول : كل مأمور فلا بد له من أمر يتعلق به ، لكن ذلك الأمر قد يكون وجوده تقديرا بالنسبة إليه ، كما يقدر وجود العقد فى البيع والنكاح ، بالنسبة إلى تحقيق ثمراته وأحكامه ، أما أن يكون مأمور من غير أمر فلا . وإذ ذاك فلا يلزم من تقدير وجود الأمر عند وجود المأمور وتعلقه به تقدير وجود المأمور لأنْ يتعلق به الأمر ؛ فإنه غير مفيد إلا مع وجود شرطه ، وهو العلم والفهم . وذلك متعذر فى حق المعدوم . وعلى هذا يخرج الإلزام بالقدرة ، إذ القدرة ليست عبارة إلا عن معنى يتأتى به الإيجاد فيما هو ممكن أن يوجد . وذلك متحقق بدون وجود المقدور ، فلئن رجع فى تقدير جواز تعلق الأمر بالمعدوم ومن لا فهم له ، إلى ما أسلفناه كان ذلك كافيا ووجب الاعتناء به .

وأما ما قيل من أن القرآن معجزة الرسول[1] فيمتنع أن يكون قديما ، فتهويل لا حاصل له ؛ فإنا مجمعون على أن القرآن الحقيقى ليس بمعجزة الرسول ، وإنما الاختلاف فى أمر وراءه ، وهو أن ذلك القرآن الحقيقى ماذا هو ؟ فنحن نقول : إنه المعنى القائم بالنفس . والخصم يقول : إنه حروف وأصوات أوجدها الله تعالى ، وعند وجودها انعدمت وانقضت ، وأن ما أتى به الرسول وما نتلوه نحن ليس هو ذلك ، وإنما هو مثال[2] له ، على نحو قراءتنا لشعر المتنبى وامرئ القيس ، فإنه ليس ما يجرى على ألسنتنا هو كلام امرئ القيس ، وإنما هو مثله ، فمن الوجه الذى لزمنا القول بمخالفة الإجماع / هو أيضا لازم لهم . ٤٨/ب

ولأجل ذلك فر الجبائى[3] إلى مذهب خرق به حجاب العقل ، وارتكب فيه جحد الضرورات ، والتزم به القول بالمحالات ، فقال : إن الله تعالى يخلق كلامه عند قراءة

---

(١) قارن بالأبكار (١/١٨٤) حيث أورد حجة المعتزلة . ثم ناقشها فى (١/١٨٧) .
(٢) فى الأصل « مثاله مثال له » الأولى زائدة .
(٣) المقصود الجبائى الأب محمد بن عبد الوهاب انظر نهاية الأقدام ٣١٠ ، والأبكار (١/٨٢ ب ، ١٨٦ ا ، ب ، ١٨٧ ا) حيث يرد على الجبائى بثلاثة أوجه دقيقة يستمدها من مذهب الجبائى نفسه ، ثم يضيف إليها وجوها أخرى ، وانظر ما سيأتى عن ترجمته فى ل ٥٣ ب من هذا الكتاب .

كل قارئ ، و كتابة كل كاتب . وزعم أن الكلام إنما هو حروف منظومة ، تقارن الأصوات المتقطعة ، وليست الحروف نفس الأصوات المتقطعة . ولا يخفى ما فى ذلك من مخالفة المعقول؛ فإن عاقلا ما لا يمارى فى أن ما نسمعه من الأفواه إنما هو أصوات متقطعة منسقة منتظمة نوعا من الانتظام ، تخرج من مخارج مخصوصة . وأيضا فإنه لا يعقل معها مقارنة غيرها غيرها أصلا . على أنْ لَا تنازع فى أن ما جاء به الرسول من الحروف المنتظمة ، والأصوات المقطعة ، معجزة له ، وأنه يسمى قرآنا وكلاما، وأن ذلك ليس بقديم . وإنما النزاع فى مدلول تلك العبارات ، هل هو صفة قديمة أزلية أم لا ؟

وعلى التحقيق ، فالخبط إنما نشأ لأهل الضلال ههنا ، من جهة اشتراك لفظ القرآن ، فإنه قد يطلق على المقروء ، وقد يطلق على القراءة التى هى حروف وأصوات ودلالات وعبارات[1] ، ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم « ما أَذِنَ اللهُ لشىءٍ إِذْنَه لِنَبِيٍّ حسنِ الترنُّمِ بالقرآن »[2] أى القراءة ومنه قول الشاعر :

ضحَّوا بأشمطَ عنوانُ السجود به

يقطِّع الليل تسبيحا وقرءانا[3]

معناه قراءة . وذلك كما قد تطلق العرب اسم الكلام على المعنى تارة ، وعلى العبارات أخرى ، ولذلك يقولون كلام صحيح حسن ، إذا كان مستقيما ، وإن كانت العبارة غير مستقيمة ، بأن كانت ركيكة أو ملحونة أو مخبطة . وقد يطلقونه على العبارة ، عند كونها معبرة صحيحة ، وإن كان المعنى فى نفسه فاسدا ، لا حاصل له . فلما وقع الاشتراك فى الاسم ارتفع التوارد بالنفى والإثبات على مَحَزٍّ واحد ، فإن ما أثبتوه معجزة لا نثبت له القدم وما أثبتنا له القدم لا يثبتونه معجزة[4] .

(١) انظر « الأسماء والصفات » للبيهقى ٢٥٨ – ٢٦٩ حيث عقد بابا للفرق بين التلاوة والمتلو ، أورد فيه النصوص والآثار التى تؤكد هذا الفرق .

(٢) فى الأصل (الله لنبى) ومن عجب أنه يرد فى الأبكار (١/٨٥ ب) بهذا اللفظ أيضاً وقد صححته من البيهقى « الأسماء والصفات (ص ٢٦٢ ، ٢٦٣) حيث يروى الحديث المذكور بلفظ (ما أذن الله لشئ ما أذن – أى استمع – لنبى حسن الصوت بالقرآن يجهر به) ثم قال (رواه البخارى ومسلم فى الصحيح عن إبراهيم بن حمزة وأخرجه مسلم من وجه آخر) .

(٣) انظر الأبكار (١/٨٥ ب) و « الاقتصاد ٧٥ » حيث يورد هذا البيت وهو من شعر حسان بن ثابت فى رثاء عثمان . انظر « ديوان حسان بن ثابت » نشر دار صادر . بيروت سنة ١٩٦١ ص ٢٤٨ .

(٤) أورد الغزالى هذا الاشكال أو الاستبعاد فى الاقتصاد (٧٥) وأجاب عنه بهذه التفرقة بين التلاوة والمتلو .

٤٩ ا

وما أوردوه من الظواهر فى معرض إثبات الحدث والأولية / فظنية غير يقينية . كيف وإن قوله (مَا يأْتِيهِمْ من ذِكرٍ من ربِّهم مُحْدَثٍ)[1] يحتمل أن يكون معناه الوعظ والتذكير الخارج عن القرآن ، وهو الأقرب ؛ فإن القرآن لم يحدث عندهم لعبا وضحكا ، بل إفحاما وإشداها . ثم القول بموجب الآية متجه لا محالة فإنها دلت على الضحك واللعب عند ورود الذكر الحادث ، وليس فيها دلالة على حدث كل ما يرد من الأذكار ، فلا يلزم أن يكون القرآن حادثا. ثم إن المراد إنما هو العبارات والدلالات دون المدلولات ، كما حققناه .

وأما قوله « وكَانَ أَمرُ اللهِ مفْعولا[2] » فيصح أن يقال المراد به فعله من الثواب والعقاب ونحوه ؛ فإن الأمر قد يطلق بإزاء الفعل كما قال تعالى (ومَا أَمْرُنا إلا واحِدة)[3] أى فعلنا، وقوله (ومَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ)[4] يعنى فعله .

والمراد بقوله (إنَّا جعلناهُ قُرآناً عَرَبيًّا)[5] أى سميناه؛ فإن الجعل قد يطلق بمعنى التسمية ، ومنه قوله تعالى (الذينَ جَعَلُوا القُرْآنَ عِضِينَ)[6] أى سموه كذبا ، وقوله : (وجَعَلُوا الملاَئِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمٰن إناثاً)[7] سموهم بذلك . كيف وأنه يحتمل أنه أراد به القرآن بمعنى القراءة كما بيناه وذلك لا يقدح فى المقصود . ثم إن هذه الآيات معارضة بمثلها وهو قوله تعالى (ألاَ لهُ الخَلْقُ والأَمْرُ)[8] فقد أثبت له خلقا وأمرا فلو كان الأمر مخلوقا لكان معنى الكلام ألا له الخلق والخلق . وأيضا قوله : (إنما قَولُنا لشىءٍ إذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقولَ له

(١) سورة الأنبياء الآية ٢ ، وانظر البيهقى « الأسماء والصفات » ٢٢٩ ، ٢٣٥ حيث يشرحها بقريب مما هنا ، وكذا الأبكار (١٨٥ ، ب) ، والإبانة للأشعرى ص ٤١ ، ٤٢ .

(٢) سورة الأحزاب الآية (٣٧) . (٣) سورة القمر الآية (٥٠) .

(٤) سورة هود الآية (٩٧) ، وانظر الأبكار (١/٨٥ ب) حيث يفسر الآيات الثلاث نفس التفسير .

(٥) سورة الزخرف (٣) . (٦) سورة الحجر (٩١) .

(٧) سورة الزخرف (١٩) ، وقارن بالبيهقى ، « الأسماء والصفات » ٢٢٩ – ٢٣١ ، وانظر الأبكار ١/٨٥ ب .

(٨) سورة الأعراف (٥٤) وانظر الأبكار (١/٨٧ ب) حيث ينتقد الاستدلال بهذه الآية ويقول : إنه ربما كان من عطف العام على الخاص ، أو لمجرد التغاير اللفظى . مع أن الأشعرى يعتمد عليها فى الإبانة لإثبات أن القرآن غير مخلوق . الإبانة ص ٢٣ ، ٢٤ ، ٣٤ .

كن فيكون)[١] فلو كان الأمر مخلوقا لاستدعى ذلك سابقة أمر آخر ، وذلك يفضى إلى التسلسل وهو محال . وبما قررناه يندفع قولهم أيضا : إن الأمة من السلف مجمعة على أن القرآن مؤلف من الحروف والأصوات ؛ فإن الإجماع إنما انعقد [على][٢] ذلك بمعنى القراءة ، لا بمعنى المقروء[٣] وإليه الإشارة بقوله (إنَّ علينا جَمْعَهُ وقرآنَه)[٤] .

وقولهم : لو لم يكن كذلك لما سمعه موسى،قلنا الدليل إنما لزم المعطِّل ههنا ؛ من حيث إنه لم يفهم معنى السماع ، وإنه بأى اعتبار يسمى سماعا . وعند تحقيقه يندفع الإشكال ، فنقول : السماع قد يطلق / ويراد به الإدراك ، كما فى الإدراك بحاسة الأذن . وقد يطلق ويراد به الانقياد والطاعة . وقد يطلق بمعنى الفهم والإحاطة ، ومنه يقال : سمعت فلانا . وإن كان ذلك مبلغا على لسان غيره ، ولايكون المراد به غير الفهم لما هو قائم بنفسه ، والذى هو مدلول عبارة ذلك المبلغ . وإذا عرف ذلك فمن الجائز أن يكون قد سمع موسى كلام الله تعالى القديم ، بمعنى أنه خلق له فهمه ، والإحاطة به ، إما بواسطة أو بغير واسطة ، والسماع بهذا الاعتبار لا يستدعى صوتا ولا حرفا[٥] .

٤٩/ ب

(١) سورة النحل الآية (٤٠) وقد وردت فى الأصل (إنما أمرنا) ومن عجب أنها ترد فى الأبكار (٨٣/١ ا) على هذا النحو من الخطأ ، ولعل الآمدى كان يفكر بالآية الكريمة (إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون — من سورة يس آية رقم ٨٢) — فاختلطتا عليه ، وهو فى الأبكار (٨٤/١ ب ، ٨٥ ا) يناقش تأويل المعتزلة لها بنفوذ المشيئة ويبقيها على ظاهرها متابعا فى هذا شيخه الأول الأشعرى (اللمع ٣٣ وما بعدها) ، وانظر البيهقى « الأسماء والصفات ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ والشهرستانى « نهاية الاقدام ٣٠٣ ، ٣٠٧ » حيث يستشهد بهذه الآيات أيضاً على مغايرة الأمر للخلق وكونه غير مخلوق وانظر مناهج الأدلة — مقدمة الدكتور محمود قاسم ٦٧ ، ٦٨ .

(٢) زدت هذه الكلمة لحاجة العبارة إليها .

(٣) قارن بالأبكار (٨٥/١ ب) ، وانظر الاقتصاد ٧٤ ، حيث يورد الغزالى هذا الاعتراض ويجيب عنه بقريب مما هنا ، والبيهقى « الأسماء والصفات » ص ٢٥٨ — ٢٦٩ .

(٤) الآية ١٧ من سورة القيامة .

(٥) قارن بالأبكار (٨٥/١ ب ، ٨٧ ا) وانظر الاقتصاد ٧٢ ، ٧٣ حيث قرر الغزالى أن السؤال متناقض وغير مشروع؛ إذ كيف يسأل عن كيفية ما لا كيفية له ، وربما كانت الإجابة هنا أوضح ، والأسماء والصفات ١٩٢ — ٢٠٨ وخاصة١٩٢ وهامشها لمحققه .

وما يطلق عليه [من][١] الحروف والأصوات أنه كلام الله تعالى ، فليس معناه إلا أنه دال على ما فى نفسه ، وذلك كما [يقال][١] : نادى الأمير فى البلد ، وإن كان المنادى غيره . ويقال لمن أنشد شعر الحطيئة إنه متكلم بكلام الحطيئةوشعْره . ومن ذلك سمى الوحى كلاما لله تعالى ، حتى يقال: تكلم الله بالوحى ، والوحى كلامه . ولا ننكر أن القرآن القديم مكتوب ومحفوظ ومسموع ، ومتلو . لكن ليس[٢] معنى كونه مكتوبا أو محفوظا أنه حالٌّ فى المصاحف أو الصدور ، بل معناه أنه قد حصل فيها ما هو دال عليه ، وهو مفهوم منه ومعلوم[٣] .

وليس معنى كونه منزلا أنه منتقل من مكان إلى مكان ، فإن ذلك غير متصور على كلا المذهبين . بل معناه أن[٤] مافهمه جبريل من كلام الله تعالى ، فوق سبع سموات عند سدرة المنتهى ، ينزل بتفهيمه للأنبياء إلى بسيط الغبراء . وكذلك ليس معنى كونه مسموعا إلا ما ذكرناه فيما مضى . ومن حقق ما مهدناه وأحاط بما قررناه هان عليه التفصى عن كل ما أوردوه من الظواهر الظنية واعتمدوه من الآثار النبوية .

ولعل معتمد المعطلة فى إثبات الحروف والأصوات هو ما قاد الحشوية — لعدم فهمهم كلام النفس — إلى إثباتها صفة للذات ؛ فإنه لما [لم][٥] يسعهم القول بالتعطيل ، ولم يقدروا على التأويل ؛ لهذا التهويل ، جمعوا بين الطريقتين ، وانتحلوا مذهبا ثالثا بين المذهبين ، ولم يعلموا ما فى طى ذلك من السفاهة ،وفى ضمنه / من الفهاهة ؛ لما فيه من الهرب إلى التجسيم[٦] ، خوف الوقوع فى االتعطيل ؛ إذ الحروف والأصوات إنما تتصور بمخارج وأدوات ، وتزاحم أجرام واصطكاكات ، وذلك فى حق البارى محال كما سلف .

٥٠ / ا

(١) زيادة ليست فى الأصل . (٢) فى الأصل « بمعنى » وهو خطأ .

(٣) أورد الغزالى هذا الاعتراض مع ثلاثة أخرى للخصوم وأجاب عنه بقريب مما هنا « الاقتصاد ٧٣ ، ٧٤ » وانظر ابن تيمية » موافقة ١٦٨/٢ ، ونهاية الأقدام ٣٠٩ — ٣١١ ، وقارن بالأبكار (٨٦/١ ا) وانظر مناهج الأدلة — مقدمة الدكتور قاسم ص ٦٧ .

(٤) فى الأصل (أنه) . (٥) زدت هذه الكلمة لحاجة الجملة إليها .

(٦) انظر لتبين موقف السلف من مسألة قدم الحروف والأصوات أوالألفاظ والمداد، كما زعمت الحشوية، ابن تيمية فى الموافقة ٦٤/٢ ، ١٦٨ وما بعدها .

فانظر إلى هاتين الطائفتين كيف التزم بعضهم التعطيل خوف التجسيم ، والتزم بعضهم بعضهم التجسيم خوف التعطيل ، ولسان الحال ينشد[1] على لسان الفريقين ويعبر عن حال الجمعين : (وقالتِ اليهودُ ليستِ النَّصارَى على شيءٍ وقالتِ النصارى ليستِ اليهودُ على شيءٍ[2]) .

نعم لو قيل : إن كلامه بحروف وأصوات لاكحروفنا وأصواتنا ، كما أن ذاته وصفاته ليست كذاتنا وصفاتنا ، كما قال بعض السلف . فالحق أن ذلك غير مستبعد عقلا ، لكنه مما لم يدل الدليل القاطع على إثباته من جهة المعقول ، أو من جهة المنقول ، فالقول به تحكم غير مقبول[3] .

وعند ظهور الحقائق وانكشاف الدقائق فلا مبالاة بتلويق[4] المتحذلق المتعمق الذى لا تحصيل لديه ، ولامعول فى تحقيق الحقائق عليه ؛ إذ هو فى حيز الجهال ، وداخل فى زمرة أهل الضلال .

وإذا ثبتت الصفة الكلامية فهى متحدة لاكثرة فيها . وما أشرنا إليه فى إثبات وحدة الإرادة والعلم من المزيف والمختار ، والاعتراض والانفصال ، فهو بعينه يتجه ههنا . لكن ربما زاد الخصم ههنا تشكيكا وخيالا ، وهو قوله : ماذكرتموه وإن دل على [عدم][5] لزوم صفات خارجة ، فالقول بإثبات أصل الكلام مفض إليها أيضا ؛ وذلك أن من

---

(١) فى الأصل « مسند » رجحت قراءتها على هذا النحو ويمكن أن تقرأ (يسند) ، أسلوب الآمدى هنا بالغ القسوة .

(٢) جزء من الآية (١١٣) من سورة البقرة .

(٣) انظر التعليق السابق على الأحاديث الواردة فى ل ٤٣ ا ، والبيهق (الأسماء والصفات) ٢٠١ ، ٢٠٢ » ، والأشعرى – مقالات ٢/٢٣٣ .

(٤) كذا بالأصل وانظر فى القاموس مادتى : لاق ، ولق . وأيا كان أصل المادة ومعناها فيغلب على ظنى أنه يقصد بهذا الهجوم الشهرستانى للرأى الذى أبداه فى قدم الحروف والأصوات (نهاية الأقدام ٣١٣ – ٣١٧) ولو أنه جعلها حروفا روحانية تتجلى وتظهر فى الحروف والأصوات المادية ، وقد نسبه إلى السلف ، غير أنه بالغ فى تحريره ونصرته خارجا بذلك على ما اختاره الأشاعرة – خلافا لشيخهم – انظر مناهج الأدلة–المقدمة ٦٦ – ٩٦ ، ثم انظر موقف ابن تيمية مما اختاره الشهرستانى ونسبه إلى السلف فى « الموافقة ٢/١٦٠ – ١٦٢ ، ١٧٠ – ١٧٤ .

(٥) زيادة ليست بالأصل .

ضرورة وجود حقيقة الكلام أن يكون أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا ونحوه من أقسام الكلام ، وإلا فمع قطع النظر عن هذه الأقسام لاسبيل إلى تعلق وجود الكلام . وإذا كان الأمر على هذه المثابة ، فلا محالة أن هذه الأقسام مختلفة الصفات ، متباينة فى الخواص والمميزات ، وعند هذا فإما أن تكون هذه الخواص المتمايزة والصفات المختلفة داخلة فى حقيقة الكلام أو خارجة عنه : فإن كانت داخلة فيه فهو محال ؛ وإلا كانت الحقيقة الواحدة[1] / لها ذاتيات مختلفة متنافرة ، إذ خاصة الأمر يتعذر القول بمجامعتها لخاصة النهى ، وكذا فى سائر خواص أقسامه . وإن كانت خارجة عن حقيقة الكلام فقد لزم القول بثبوت صفات زائدة على مادل عليه الدليل ، ولزمكم المحذور .

٤١/ب

ثم إن هذه الصفات الزائدة لاجائز أن تكون لحقيقة واحدة ، لاتعدد فيها ، على نحو ثبوت الضحك والبكاء للإنسان ، لكونها متنافرة متعاندة ، على ما سلف ، فبقى أن تكون متعددة لامحالة . وسواء كان تعددها[2] تعدد الأشخاص أو الأجناس ، فإن[3] ذلك يوجب نقض ماذكرتموه وإبطال ماسلكتموه . ولربما استندوا فى بيان التعدد إلى ما أوردوه فى نفى الكلام عن الذات من الإجماعات ، والظواهر من السنن والآيات ، الدالة على كون القرآن مؤلفا من حروف وأصوات ، وأنه مرتب من سور وآيات ، ومجموع من كلمات .

والجواب أنا نقول : تعدد أقسام الكلام واختلاف[4] أسمائه من الأمر والنهى وغير ذلك ليس هو له باعتبار تعددٍ فى نفسه ، أو اختلاف صفات فى ذاته أو لذاته ،

---

(١) هذه الكلمات تنتهى بها ل ٥٠ ا من الأصل ، وهى منقطعة سياقا وموضوعا عما يليها مباشرة فى ل ٥٠ ب ، وإنما يتصل الكلام هنا بما فى أول ص ٤١ ب وما يليها ، وبعد هذه اللوحة ينتهى اضطراب الترقيم الذى شمل هذه اللوحات العشر ، ويمضى الأصل بعد ذلك فى اتساق وتسلسل ، وارجع للتعليق المماثل على ل ٤١ ا ، ل ٥١ ا

(٢) فى الأصل (وسوى مان تعدده .)

(٣) فى الأصل (وان) .

(٤) فى الأصل (واختلفت) .

بل هو بالنظر إلى نفسه – من حيث هو كلام–واحدٌ . وذلك [ليس][1] له إلا باعتبار إضافات متعددة وتعلقات متكثرة لاتوجب للمتعلِّق فى ذاته صفةً زائدة ، ولاتعددا ، كما أسلفناه فى الطرف الأول من التحقيق[2] .

وهو على نحو قول الفيلسوف فى « المبدأ الأول » ؛ حيث قضى بوحدته وإن تكثرت أسماؤه؛ بسبب سلوب وإضافات وأمور[3] لاتوجب صفات زائدة على الذات . هذا كله إن سلكنا فى التكثُّر مذهب الإمام أبى الحسن الأشْعَرِىّ . وإلا إن سلكنا مذهب عبد الله ابن سعيد فى أن الأمر والنهى وغير ذلك لايكون إلا عند تحقق المتعلَّقات ، وأن الكلام خارج عنها . أو ما نقل عن بعض الأصحاب[4] من أنه أثبت لله – تعالى – من الكلام خمس كلمات هى خمس صفات؛ وهى الأمر والنهى والخبر والاستخبار والنداء ، فالإشكال يكون مندفعا .

٤٢ / ا وعلى ما ذكرناه/ من التحقيق يتبين أن من قال من الأصحاب القائلين بنفى التكثر : إن الأوامر والنواهى وغيرها صفات خارجة عن الكلام ، ولم يرد به ما أشرنا إليه ، فقد[5] أخطأ[6] .

وأما ما اعتمدوه من الظواهر الظنية والأدلة السمعية فقد سبق وجه الانفصال عنها فلا حاجة إلى التطويل بإعادته .

فإن قيل : عاقل مَّالاتُمارى نفسه فى انقسام الكلام إلى أمر ونهى وغيره ، وأن ما انقسم إليه حقائق مختلفة ، وأمور متنافرة متمايزة ، وأنها من أخص أوصاف الكلام ، لأن الاختلاف راجع إلى نفس العبارات ، والاعتبارات الخارجة ؛ فإنا لو قطعنا النظر عن

---

(١) زدت هذا الكلمة لحاجة الجملة .

(٢) انظر ل ٣١ ا – ٣٤ ب فى هذا الكتاب

(٣) فى الأصل (وأمر) .

(٤) انظر الأبكار (٩٨/١ ب ، ١٩٩ ا) حيث يعرض رأى القائلين بتعدد الكلام من الأصحاب .

(٥) فى الأصل (فقط) .

(٦) قارنه بالابكار (١٩٥/١ ا ، ب) حيث رد جميع الأقسام إلى قسم واحد فقط هو (الإخبار) .

الاعتبارات الخارجة ، والمتعلَّقات ، ورفعناها وهما ، لم يخرج عن كونه منقسما . ومع هذا التحقيق كيف يسوغ القول بالاتحاد ؟ ثم إن ما أخبر عنه من القصص الماضية والأمور السالفة مختلفة متمايزة ؛ فإن ماجرى[1] لكل نبى من الأنبياء غير ماجرى لغيره من الأنبياء . وكذلك المأمورات والمنهيات المكلف بها مختلفة متغايرة ، فكيف يكون نفس الخبر عما جرى لآدم وإبراهيم هو نفس الخبر عما جرى لموسى أو عيسى ؟ أم كيف يكون نفس الأمر بالحج هو نفس الأمر بالصلاة ؟ وأن ماتوجه لزيد هو نفس ماتوجه لعمرو ؟ وكيف هذا التداخل ؟ أم كيف يجعل الخبر أو[2] ماسمى خبرا هو عين الأمر ، أو ماسمى أمرا هو عين ماسمى خبرا ؟ مع أن الأمر هو الطلب والاقتضاء ، والخبر لايشتمل على شئ من ذلك . وما اشتمل عليه الخبر فالأمر أيضا غير مشتمل عليه . فهل هذا إلا محض تحكم غير معقول ؟ ! وماليس بمعقول لاسبيل إلى إثباته. فلم يبق إلا أنه أنواع متمايزة الخواص مختلفة الذوات، مشتركة فى الجملة، والكلام كالجنس لها .

والتمثيل بالمبدأ الأول مما لا إليه سبيل ؛ فإن اتحاد الذات مع اختلاف أسمائها باعتبار أمور إضافية أو سلبية ، مما لاامتناع فيه . أما إثبات صفات متضادة ، وخواص متنافرة ، وأقسام متعددة ، لذات واحدة لاتعدد فيها ولاتغاير ، فمن أمحل المحالات[3] ، / وأشنع المقالات ، ولاسبيل إليه[4] . ٥١ / ب

قلنا : قد بينا ، فيما سلف ، أن الكلام قضية واحدة ، ومعلوم واحد قائم بالنفس ، وأن اختلاف العبارات والتعبيرات عنه ، إنما هو بسبب اختلاف المتعلقات والنسب والإضافات . كما حققناه . فما[5] يقع به التضاد أو الاختلاف أو التعدد فليس إلا فى

---

(١) قارن بالابكار ١٩٨/١ ا . حيث يعرض هذا الإشكال ويناقشه .

(٢) فى الأصل (وما) رجحت ما أثبته .

(٣) هذا آخر ل ٤٢ ا وهى تتصل مباشرة بما فى أول ل ٥١ ب ، ثم تتابع الصحفات فى اتساق .

(٤) قارن هذا بما فى الابكار (١٩٨/١ ا) .

(٥) فى الأصل (لما) .

المتعلّقات والتعلّقات لافى نفس المتعلّق ، ولأن ماوقع به الاختلاف أو التضاد بين الأمر والنهى وغيره من أخص صفات الكلام ، بل كل ذلك خارج عنه .

وعلى هذا نقول : لو قطع النظر عن المتعلّقات الخارجة ،ورفعت عن الوهم ، فإنه لاسبيل إلى القول بهذه العبارات والتعبيرات أصلا ، ولايلزم من ذلك رفع فهم الكلام و [أن][1] تزول حقيقته عن الوجود أيضا .

وقولهم : كيف يجوز أن يكون المخبر عنه متعدداً مختلفاً والخبر عنه واحدا ؟ أم كيف يكون المأمور به مختلفا والأمر به واحدا ؟ وكيف تكون حقيقة واحدة هى أمر ونهى وخبر مع أن هذه الأمور مختلفة ؟

قلنا : هل هذا إلا محض استبعاد ، وخروج عن سبيل الرشاد[2] ؟ فإنه إذا عرف أن اختلاف العبارات والتعبيرات ، قد يكون باعتبار اختلاف التعلّقات ، والنسب إلى الأمور الخارجة ،والإطلاقات ، لم يمتنع أن يكون المتعلق له حقيقة واحدة ، ووجود واحد ، وله متعلّقات مختلفة ، ويعبر عنه ،بسبب تعلقه بكل واحد منها ، بعبارة مخصوصة ولقب مخصوص ، وإن كان هو فى نفسه واحدا . وذلك على نحو ماذكره الفيلسوف فى المبدأ الأول [3] ، وعلى نحو ماينعكس على الأرض من الألوان المختلفة من زجاجات مختلفة الألوان بسبب شروق الشمس عليها ومقابلتها لها ؛ فإن التأثيرات مختلفة بسبب المتعلّقات لاغير ، وإن كان المتعلق فى نفسه واحدا . وقد يعبر عنها،بسبب هذا التعلّق واختلاف المتعلّقات والتأثيرات ، بأسماء مختلفة حتى يقال إنها مسودّة ومصفرّة وغير ذلك ، وإن كانت الشمس فى نفسها واحدة . فكذلك ينبغى أن يفهم مثله/فى الكلام ١/٥٢ فإن اختلاف هذه التعبيرات عنه ليس لتعدد فى نفسه ، بل لتعدد المتعلّقات واختلاف

---

(١) كلمة زدتها لحاجة الجملة إليها .

(٢) كان الشهرستانى أكثر مودة مع العقل الإنسانى إذ يجابه الأزليه فى تصور كلام الله سبحانه وتعالى — اقرأ كلامه الرائع فى ٣٠٨ ، ٣٠٩ من نهاية الأقدام وقد ألمع الآمدى إلى ذلك فى إشارة سريعة فى الأبكار آخر ل ١ / ٥٢ ا .

(٣) فى نهاية الأقدام ٣٩٢ ، ٢٩٣ يلزم الشهرستانى الفلاسفة هذا الإلزام ويضيف إليه إلزام المعتزلة بقولهم بالحال الواحدة الموجبة لأحكام عدة .

الإضافات ، وذلك ليس محالا[1] ، نعم لو عبر عنه بالنهى من جهة ماعبر عنه بالأمر ، ومن جهة ماعبر عنه بالخبر ، أو بالعكس كان ذلك متناقضا .

ومن حقق مامهدناه زال عنه الخيال واندفع عنه الإشكال . كيف وأن ماذكروه من أقسام الكلام ،وهى الخبر والاستخبار والأمر والنهى والوعد والوعيد،أمكن أن ترد إلى قسمين ؛ وهما الطلب والخبر ؛ فإن الوعيد والوعد داخلان فى الخبر ؛ لكن تعلق بأحدهما ثواب فسمى وعدا ، وتعلق بالآخر عقاب فسمى وعيدا . وأما الأمر والنهى فداخلان تحت الطلب والاقتضاء ، لكن إن تعلق بالفعل سمى أمرا ، وإن تعلق بالترك سمى نهيا . وأما الاستخبار — على الحقيقة — فغير متصور فى حق الله — تعالى — بل حاصله يرجع إلى التقرير وهو نوع من الإخبار ، وذلك كما فى قوله — تعالى — (أَلَسْتُ بِرَبِّكُم قالوا بَلَى)[2] . وكما أمكن رد هذه الأقسام إلى قسمين ، أمكن ردها إلى قسم واحد ، فى حق الله — تعالى — ، حتى يكون على ماذكرناه ، بأن يكون معنى واحداً وقضية متحدة ، إنْ تعلق بما حكم بفعله أو تركه سمى طلبا ، وإن تعلق بغيره سمى خبرا[3] .

فإذاً المتعلّقات متعددة ، والمتعلق فى نفسه واحد لاتعدد فيه . وهذا كله إنما هو فى متصور البقاء والديمومة ، كما فى كلام الله — تعالى . وإلا فالكلام فى الشاهد — أعنى كلام اللسان والنطق النفسانى — ليس كذلك ؛ إذ هو من قبيل الأعراض المتجددة والأغراض المتغيرة ، وذلك مما[4] ينافى القول باتحاده ونفى أعداده .

فإن قيل : إذا قلتم بأن الكلام فى نفسه قضية واحدة ، وأنّ اختلاف التعبيرات عنه إنما هو بسبب المتعلّقات الخارجة ، فلم لاجوزتم أن تكون الإرادة والعلم والقدرة

---

(١) نجد مثال الشمس والزجاجات الملونة عند الشهرستانى (نهاية الاقدام ٢٩٥) .

(٢) هذا جزء من الآية ١٧٣ من سورة الأعراف .

(٣) وقد خطأ الآمدى هذه الخطوة بوضوح فى الابكار (١/٩٠ ا) فرد أقسام الكلام جميعا إلى « الإخبار » ، وانظر التعليق على لوحة ٤٢ ا ، ص ١٠٣ من هذا الكتاب ، وانظر الاقتصاد ١١٥ ، ١١٦ فقد ذكر ما يدل على ماقاله الآمدى تصريحا ، وتابعه عليه بعض المتأخرين كالسعد التفتازانى فى « شرح النسفية » ٢٩٣ .

(٤) فى الأصل (كما) .

وباقى الصفات راجعةً إلى معنى واحد ، ويكون اختلاف التعبيرات عنه بسبب اختلاف

٥٢/ب متعلَّقاته لابسبب اختلافه فى/ذاته ، وذلك بأن يسمى إرادةً عند تعلقه بالتخصيص فى الزمان . وقدرةً عند تعلقه بالتخصيص فى الوجود . وهكذا سائر الصفات ؟ وإن كان ذلك فلم لايجوز أن يعود ذلك كله إلى نفس الذات ، من غير احتياج إلى الصفات ؟

قلنا : تمويه هذا الإشكال ، والتهويل بهذا الخيال هو ما أوقع جماعة من الأصحاب[1] فى دائرة الاضطراب ، وكبع[2] حذاقهم عن تحقيق الجواب .

والذى يقطع دابره . ويكشف عن الحق سرائره ، أن يقال : إذا ثبت القول بكونه محيطا بالموجودات وعالما بها ، ومخصِّصاً لها فى وجودها وحدوثها ، وثبت له غير ذلك من الكمالات ، المعبر عنها بالصفات ، فهو ما طلبناه وغاية مارمناه . وأما إثبات كونها متغايرة الذوات ، متباينة الذاتيات ، أو أنها راجعة إلى معنى واحد هو نفس الذات ، والتخصيص والاختلاف فيها إنما هو عائد إلى المتعلَّقات ، والتغاير بالعرضيات الخارجيات ، كما ذهب إليه بعض الأصحاب[3] فما لم أر فى [ماذكروه][4] لإفحام الخصم كلاما مُخَلِّصاً عن مغالطات ومصادرات ، وأقاويل منحرفات . وما يُظْهِر مأخذ[5] المعتقد من الجانبين فإنما ينتفع به الناظر مع نفسه ، لابالنظر إلى غيره .

وأظهر ماقيل فى بيان الاختلاف[6] أن تأثير القدرة فى الإيجاد ، وتأثير الإرادة

---

(١) يعتبر الشهرستانى هذا السؤال الذى يتصدى له الآمدى هنا ويمر منه بكل سهولة (الطامة الكبرى على المتكلمين حتى فر القاضى أبو بكر الباقلانى – رضى الله عنه – منها إلى السمع ، وقد استعاذ بمعاذ والتجأ إلى ملاذ) ثم يسكت ، انظر نهاية الاقدام ٢٣٦ ، ٢٣٧ وانظر الاقتصاد ٧٩ حيث يذكر كبوع المتكلمين عن كشف هذا الإشكال .

(٢) كذا بالأصل ، وفى القاموس المحيط : كبع كمنع قطع ومنع ونقد الدراهم والدنانير ، والكبوع الذل والخضوع .

(٣) انظر فى هذا المقالات للأشعرى ٢٣٠/١ حيث يتبين اختلاف الأصحاب فى هذه المسألة .

(٤) كلمتان تعذرت قراءتهما ، والمقصود : « لم أر فيما ذكروه ... إلخ . ولعل من هؤلاء الأصحاب **الإمام الغزالى** الذى حاول مثل هذه المحاولة غير الناجحة فى نظر الآمدى فى كتابه (الاقتصاد) ص (٧٩ – ٧٢) راميا لإثبات التغاير بين الصفات بحسب ذواتها ، ويؤكد الآمدى موقفه من مثل هذه المحاولة بقوله فى الابكار « ٩٨/١ ا » : « والحق أن ماذكروه من الإشكال على القول باتحاد الكلام فمشكل وعسى أن يكون عند غيرى حله» وقارن رأى الغزالى فى الاقتصاد بما فى المضنون الصغير ص ٣١١ .

(٥) فى الأصل (مأخذ للمعتقد) .

(٦) قارن بالابكار (٩٨/١ ا ، ب) .

فى التخصيص بالأحوال والأوقات ، ومع اختلاف التأثيرات لابد من اختلاف المؤثرات ، وإلا كان صدور أحد المختلفين من جهة ما صدر المخالف الآخر ، وهو محال . وهذا خلاف الكلام فإن تعلقه بمتعلقاته لايوجب تأثيرا مختلفا ، وكذا كل صفة على انفرادها .

وهو غير سديد ، فإنه لو وجب القول بمخالفة القدرة للإرادة لاختلاف التأثيرات ، فذلك يوجب الاختلاف فى نفس الإرادة ، ونفس القدرة ، وكل صفة من الصفات . وإنما كان كذلك من جهة أنَّ تأثيرات الإرادة متعددة ؛ فإن تخصيص الحادث فى الأمس غير تخصيصه فى اليوم أو الغد ./وكذلك ما يخصّ بالقدرة ؛ فإن إيجاد زيد ليس هو نفس

١/٥٣ إيجاد عمرو . لاسيما إذا قلنا إن الوجود ليس بزائد على الموجود ، وإذا كانت التأثيرات متغايرة ، فإما أن تتحد من كل وجه ، أو تختلف من كل وجه ، أو تتحد فى وجه وتختلف فى وجه آخر : فإن اتحدت من كل وجه فلا تعدد وقد فرضت متعددة ، فبقى أن تكون مختلفة : إما من كل وجه أو من وجه ، وعلى التقديرين فهى مختلفة فيجب أن يكون المؤثر لها مختلفا ، فإن لم يجب أن يكون مختلفا فلا أقل من أن[1] يكون متعددا[2] .

فإن قيل : تأثير القدرة واحد فى حقيقته ومعناه ، واحد فى ماهيته ؛ فإن الإيجاد من حيث هو إيجاد لايختلف . وكذلك تخصيص الإرادة بالوقت واحد ، لايختلف من حيث هو كذلك . وما وقع به الاختلاف فى تأثيرات القدرة أو الإرادة ، فليس اختلافا ذاتيا داخلا فى التأثير ، من حيث هو تأثير تلك الصفة المخصوصة ، وإنما هو عائد إلى أمور خارجة عرضية ، وكذا فى كل صفة على حدة . وذلك مما لايوجب الاختلاف فى نفس المتعلِّق أصلا .

---

(١) فى الأصل (فلا أقل من أن لا يكون متعددا) .

(٢) يشير بهذا إلى مانسب إلى الأشعرى من تعدد الكلام أزلا . وإلى الكرامية وهشام بن الحكم ، وما ذهب إليه أبو الحسين البصرى ، وانظر الاقتصاد ٧٩ والأشعرى مقالات ٣٢/٢ ، والغرابى – : أبو الهذيل العلاف ٣٩ ، ٤٠ ، ١٢٨ ، والشهرستانى نهاية ٢٢١ ، وابن أبى العز الحنفى (شرح الطحاوية ١١٥ – ١١٨) .

وهذا أيضا[١] مما لاحاصل له ؛ فإنه إن صدر ممن لايعترف بكون الوجود زائدا على الموجود كان بطلانه ظاهرا ، وإن كان ممن يعترف به ، فالذوات عنده إما أن تكونَ متعلَّق القدرة ، مع كون الوجود والحدوث متعلقا لها أيضا ، أو أنها لاتعلق للقدرة بها : فإن كان الأَول فقد لزمه اختلاف التأثيرات . وإن كان الثانى لزم أن تكون الذوات ثابتة فى القدم ومتحققة فى العدم وسيأتى إبطاله[٢] . كيف وإنَّ ذلك لو صح فى القدرة والإرادة فهو مما لايتـأَتى فى غيرهما من الصفات ، ولايتحقق فى باقى الكمالات ، بالنسبة إلى مالها من المتعلَّقات ؟ !

وإذا لاحت الحقائق ، وظهرت الدقائق ، فلا التفات إلى شغب المشنع المتحذلق ؛ فإن ذلك مما لاينهض دليلا ، ولايشفى غليلا[٣] . وهو آخر ماأَردناه من مسأَلة الكلام وهو المستعان وعليه التكلان .

(١) كذا فى الأصل – وهو جواب قوله فى أول الفقرة السابقة « فإن قيل . . . إلخ » .

(٢) فى آخر القانون الخامس .

(٣) انظر المناقشات الطويلة الذيول بين الأشاعرة وخصومهم حول وحدة الصفات وتعددها فى نهاية الأقدام ٢٨٨ – ٣٠٧ وهى فى نظر الآمدى تعمق وتحذلق من الجانبين لم يسفر عما يقنع أو يشفى الغليل .

الطرف الخامس

فى اثبات الادراكات

مذهب أَهل الحق أَن البارى – تعالى – سميع بسمع ، بصير ببصر .

وذهب الكعبى[١] إلى أن معنى كونه سميعا بصيرا أنه لاآفة به ، عالم بالمسموعات والمبصرات ، لاغير .

ومن المعتزلة من زاد عليه ، وقال : معنى كونه سميعا بصيرا أنه مدرك للمسموعات والمبصرات ، والإدراك يزيد على العلم .

وذهب الجبائى[٢] ومن تابعه إلى أن معنى كونه سميعا بصيرا أنه حى لاآفة به[٣] . وقد استروح بعض الأَصحاب[٤] فى الاستدلال على أهل الضلال إلى مسلك ضعيف ، وهو أَن قال البارى – تعالى – حى ، والحى إذا قبل معنى وله ضد ، ولاواسطة بينهما ، لم يخل عنه أَو عن ضده . ولامحالة أَن كونه حيا مما يوجب قبوله للسمع والبصر ، فلو لم يتصف بالسمع والبصر لاتصف بضدهما[٥] ، وذلك نقص فى حق البارى –تعالى .

(١) هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخى المعروف بالكعبي المتوفى سنة ٣١٩ شيخ الكعبية من المعتزلة ، انظر عنه الفرق بين ١٦٥ – ١٦٧ ، والملل والنحل للشهرستانى ٩٧/١ ، ٩٨ .

(٢) هو أبو عبد الله محمد بن عبد الوهاب الجبائى المتوفى سنة ٣٠٣ هـ شيخ الجبائية من المعتزلة انظر الفرق بين الفرق ١٦٩ – ١٩٧ والملل والنحل ٩٨/١ – ١٠٨ وانظر ما مر عن أبى هاشم ابنه فى ل ١٠ أ والتعليق عليها .

(٣) بالنسبة لرأى المعتزلة فى الإدراكات انظر : الأبكار ١٩٩/١ ، نهاية الاقدام ٣٤١ ، والملل والنحل للشهرستانى ١ : ١٠٨ والمحصل ١٢٣ ، ١٢٤ والمقالات للأشعرى ٢٤٣/١ وفيها ما يخالف نقله لرأيهم فى الإبانة ص ٥٩ والمغنى ٣٣/٤ ، ٣٥ ، ٨١ ، ٢٤٢/٥ وشرح الأصول الخمسة ١٦٨ وفيهما ما يدل على دقة نقل الآمدى هنا .

(٤) من هذا البعض الأشعرى نفسه –اللمع ٢٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٤٠ والإبانة ٦٣ ، وتابعه فى ذلك الباقلانى – التمهيد ٤٧ (وقد نسب الشهرستانى هذا المسلك إلى الأشعرى ودافع عنه – نهاية الأقدام ٣٤١ – ٣٤٣) ، انظر نقد القاضى عبدالجبار له فى المغنى ٢٢٩/٥ ونقد الآمدى له فيما سبق لوحة ٢١ ب ، ٢٢ ا .

(٥) فى الأصل (بضده) .

قال : والدليل على أن الموجب لقبوله السمع والبصر كونه حيًّا ما نراه فى الشاهد ، فإن الموجب لقبولية الإنسان وغيره من الحيوان للسمع والبصر كونه حيا . إذ لو قدر أن الموجب لذلك غير الحياة من الأوصاف لكان منتقضا ، وإذا كان الموجب للقبول إنما هو الحياة ، فالبارى حى ، فيجب أن يكون متصفا بهما ، وإلا كان متصفا بأضدادهما وذلك نقص فى حق الله ــ تعالى ــ فيمتنع .

ومن نظر فيما أسلفناه ، وأحاط بما مهدناه[1] علم أن ذلك مما لايقوى . والذى نزيده ههنا أنا نقول :

حاصل الطريقة آيل إلى قياس التمثيل وهو : الحكم على جزئى بما حكم به على غيره لاشتراكهما فى معنى عام لهما . وهو إنما يستقيم أن لو لم يتبين أن الحكم فى الأصل الممثل به ثابت لمعنى ، لأنه ثابت لنفسه ، أو بخلق الله له فى ذلك الأمر الجزئى ، من غير افتقار إلى أمر خارج ، ثم لو ثبت أنه ثبت لمعنى ، لكن لابد من حصر جميع الأوصاف ، وذلك لايتم إلا بالسبر ، وهو غير مفيد لليقين ، بل حاصله أنى بحثت / فلم أطلع على غير المذكور ، وغاية فائدة البحث الظن بانتفاء غير المعين لاالعلم به . ثم وإن أفاد علما للسابر فذلك ليس بحجة على غيره ، إذ بحث زيد لايؤثر علما فى حق عمرو ، وإن أفاده ذلك ظنا[2] ، وليس هذا كما يقال : إن من كان بين يديه فيل ، وليس بينه وبينه حائل ، وآلة الإدراك لديه حاضرة سليمة ، فإنه يستحيل ألا يبصره[3]. فكذلك ههنا ، فإنه لو قدر وصف آخر فإنه إما معقول أو محسوس : وأى الأمرين قدر فأسباب مَدَاركه عند الناظر عتيدة ، فيستحيل أن لايظفر به إذا طلبه .

54 / ا

وهذا وإن كان مخيلا لكنه مما لايقوى ؛ فإنه لو كان الأمر على ما ذكره لما وقع لأحد فى نظره خبط ، ولا فى فكره تناقض ، ولما وقع الخلاف بين العقلاء فى وجود شىء ونفيه ؛ إذ القواطع

(١) يشير إلى ما مر فى لوحتى ٢١ ب ، ٢٢ ا ، من هذا الكتاب .
(٢) قارن بالأبكار لوحة ٣٨/١ ب ، وما بعدها .
(٣) هذا ما قرره القاضى عبد الجبار ، وتمثل بهذا المثال أيضاً فى المغنى ٣٩/٤ ، ٥١ ، وشرح الأصول الخمسة ص ٢٥٧ .

لاتتوارد على شىء ونقيضه ، وكم مَنْ وقع له التناقض فى نظره ، حتى إنه حكم بشىء بعد ما حكم بمقابله . وكذلك كم من شىء اختلف العقلاء فيه ، ولم يظفر ولا واحد منهم بمقصود ، أو ظفر به واحد دون الباقين . ولاكذلك ما ذكروه من المثال . فإن وقوع مثل ذلك فيه مما يستحيل ، بالنظر إلى حكم جَرْى العادة به . ثم ولو سلم الحصر فلابد وأن يتعرض لابطال تأثير كل واحد واحد على الخصوص ، وابطال تأثيره فى كل رتبة تحصل له من إضافته إلى غيره[1] ، وذلك مما يعز ويشق لامحالة . وماوقعت الإشارة به فى إبطال غير المستبقى ، فهو بعينه لازم فى المستبقى ، فإنه منتقض بباقى أعضاء الانسان وأعضاء غيره من الحيوان ، فإنها حية مع انتفاء السمع والبصر وانتفاء أضدادهما أيضا .

ثم إنه وإن لم يكن الحكم[2] لغير ما عين من الأوصاف ، لكن من الجائز أن يكون ذلك باعتبار الشىء الموصوف به ، ومهما لم يتبين أن الموصوف به فى محل النزاع هو الموصوف به فى محل الوفاق لم يلزم الحكم ، وهذا كله لامحيص عنه ، فقد بان أن ما استروح إليه غير يقينىّ ، وإن كنا لاننكر كونه ظنيا ، فالمطلوب ليس إلا اليقين[3].

ولربما استند بعض الأصحاب[4] ههنا إلى السمعيات دون العقليات ، والمحصِّل يعلم أن كل ما يُتمحل من ذلك فغير خارج عن قبيل الظنيات والتخمينيات ، وذلك لامدخل له فى اليقينيات وسيأتى إشباع القول فى ذلك إن شاء الله ــ تعالى .

(١) قارن بنقد الغزالى لطريقة السبر والتقسيم فى « القسطاس المستقيم » ص ٧٥ – ٧٨ ، وانظر كلامه عن هذه الطريقة فى أول كتابه « الاقتصاد » فى ص ١١ وانظر أيضاً النص الهام للشهرستانى فى نقد هذه الطريقة فى نهاية الأقدام ص ٣٦٠.
(٢) فى الأصل « وان الحكم لم يكن » .
(٣) نجد مثل هذا النقد لدليل الأشعرى عند الرازى فى « المحصل ١٢٤ » .
(٤) لعله يشير إلى الرازى الذى مال إلى الاستدلال بالنصوص بدلا من الاعتماد على الإجماع انظر الأربعين ١٧٠ – ١٧٢ والمحصل ١٢٤ ، أما الغزالى فقد أضاف إلى الاستدلال بالآيات والنصوص حجة الكمال المشهورة (الاقتصاد ٦٥) وانظر الابكار (١٠٢/١ ا) حيث يناقش الأدلة السمعية ويرى عدم الاكتفاء بها .

فإذاً السبيل فى الدليل[1] ههنا ليس إلا ما أشرنا إليه فى مسألة الإرادة[2] ، وقد عرفت وجه تحقيقه وما يلزم عليه ، لكن ربما زاد الخصم ههنا تشكيكات وخيالات لابد من الإشارة إليها ، والتنبيه على وجه الانفصال عنها .

فمن ذلك قوله : إن ما ذكرتموه إنما يستقيم أن لو ثبت أن السمع والبصر إدراكان زائدان على نفس العلم ، وإلا فلا نقص إدراك ولاقصور ، لكون[3] البارى — تعالى — عالما . وبم الإنكار على الكعبي حيث ذهب إلى أن السمع والبصر ليسا بزائدين على نفس العلم لاشاهدا ولاغائبا[4] ؟ بل المدرك المسموعَ والمُبصَرَ هو السامع المبصر بِعلْمه . لابحاسّته التى كان حصول هذا العلم بواسطتها ، وهى المعبر عنها بالسمع والبصر ، كيف وأنه لو كان المدرك مدركا بادراك زائد على العلم ، لجاز أن يكون بين يدى الإنسان ، سليم البصر والسمع ، مرئيات وأصوات ، وهو لايراها ولايسمعها لجواز أن لايخلق له ادراكها ، والأمر بخلافه . ثم لو سلم أن الإدراك ليس هو نفس العلم فبم الانكار على الجبائى فى قوله : إن المدرك هو الحى الذى لا آفة به ولانقص ، وأنه لامعنى له إلا هذا السلب ؟

ثم لو سلم أنه معنى إيجابىٌّ وأمرٌ إثباتىٌّ ، لكنه مما يمتنع ثبوته فى حق البارى — تعالى — من حيث إنه لايخلو أن يكون قديما أو حادثا : لاجائز أن يكون حادثا ، وإلا كان البارى محلا للحوادث ، وهو ممتنع . ولاجائز أن يكون قديما ، وإلا للزم أن يكون له مسموع ومبصر فى العدم ، إذ السمع والبصر من غير مسموع ومبصر محال ، وذلك يفضى إلى القول بقدم العالم ، أو أن يكون ما فيه مسموعا ومبصَرا فى العدم ، وكلا الأمرين

---

(١) كذا بالأصل وانظر ل ٢٢ ب من هذا الكتاب ، ويلاحظ أنه يذكر فى الابكار ١/١٠٠ ا دليلا آخر للمعتزلة (الله حى لذاته وكل حى لذاته فانه يدرك المدرك عند وجوده) ويضعفه لما فيه من قياس الغائب على الشاهد ولأسباب أخرى وقارن بالمغنى ٥/٢٣١ ، ٢٤١ .

(٢) وهو قاعدة « الكمال » التى سبقه إلى استخدامها الغزالى فى الاقتصاد ٦٦ وإن كان الرازى ينتقدها فى المحصل ١٢٤ أما هو فيؤكد اعتماده عليها فى (الابكار ١/١٠٠ ا) .

(٣) فى الأصل (ككون) .

(٤) قارن بعرضه لرأى الكعبى فى الأبكار ١/١٠٢ م وبما فى الملل والنحل ١/٩٧ — ١٩٨ .

محال[1] . /وأيضا فإنه إما [أن][2] يشترط البنية المخصوصة للإدراك أو ليس ، ٥٥ / فإن اشترط فإثبات الإدراك للبارى يوجب له البنية المخصوصة ، وهو متعذر ، والقول بعدم الاشتراط ممتنع أيضا ؛ إذ يلزم منه الالتباس بين الإدراكات[3] ، وأن تكون حاسة واحدة مدركة بإدراكات مختلفة ، وهو ممتنع ، فإن البنية المخصوصة لابد منها ؛ فالسمع : هو قوة مرتبة فى العصبة المنبسطة فى السطح الباطن من صماخ الأُذن ، من شأنها أن تدرك الصوت المحرك للهواء الراكد ، فى مقعر صماخ الأذن ، عند وصوله إليه بسبب ما .

والبصر : هو عبارة عن قوة مرتبة فى عصبة مجوفة[4] من شأنها أن تدرك ما ينطبع فى الرطوبة الجليدية[5] من أشباح صور الأجسام بتوسط المشف .

والشم : عبارة عن قوة مرتبة فى زائدتى مقدم الدماغ من شأنها إدراك ما يتأدّى إليها بتوسط الهواء من الأراييح .

والذوق : عبارة عن قوة مرتبة فى العصبة البسيطة[6] على السطح الظاهر من اللسان من شأنها إدراك [ما يرد عليها من الطعوم يتوسط ما فيه من الرطوبة الغذائية ،

واللمس : عبارة عن قوة منبثة فى كل البدن من شأنها إدراك][7] ما يرد عليه من خارج [من][8] الكيفيات الملموسة وهى الحرارة والبرودة واليبوسة ،

---

(١) انظر الاعتراض على إثبات الإدراكات فى الابكار (١/١٠٢ ا — ١٠٤ ا) وقارنه بالمغنى (٤/٣٩ — ٤٨) فهو يكاد يكون تلخيصا لما أورده عبد الجبار .

(٢) زيادة ليست بالأصل ، وانظر الأبكار (١/١٠٣ ب) .

(٣) فى الأصل هنا كلمة غير واضحة ضرب عليها بعلامة الزيادة ، والسياق مستغن عنها .

(٤) فى الأصل (محرمة) صححتها بالرجوع إلى المبين (١٢ ا ، ١٢ ب) والأبكار ١/١٢ ا .

(٥) فى الأصل (الحامدية) صححتها بالرجوع إلى المبين (١٢ ب) والأبكار ١/١٢ ا .

(٦) فى المصدرين السابقين — نفس الصفحات « المنبسطة » .

(٧) هذا الجزء بين القوسين ساقط تماما من الأصل ، والسياق مختل ، وقد أكملته اعتماداً على الأبكار لوحة ١/١٢ ا ، والمبين لوحة ١٢ ب .

(٨) هذه الكلمة ليست بالأصل ، زدتها اعتماداً على الأبكار والمبين — نفس الصفحات السابقة .

وإذا لم يكن فى الإدراك بد من الآلات والأدوات امتنع القول بثبوتها فى حق البارى – تعالى ، كيف وأن ما ذكرتموه ينتقض عليكم بباقى الادراكات وغيرها من الكمالات – كما سلف[1] ؟

والجواب :

أما ماقيل من أن السمع والبصر ليسا بزائدين على نفس العلم : فقد قال بعض الأصحاب فى الجواب ههنا : إنه لو لم يكن كذلك وإلا لما وقعت التفرقة بين ما علم بالبرهان أو الخبر ، وبين ما حصل بالعين والبصر ، ولامحالة أن هذه التفرقة مما يشهد بصدقها نظر ذوى الألباب ، فإنكارها مما لاسبيل إليه إلا عن جحد أو عناد .

لكنه[2] مما لاثبوت له على محك النظر، إذ الخصم يقول – وإن سلم التفرقة – بمنع عودها إلى العلم والإدراك . بل ما تشعر به النفس عند الخبر اليقينى بأن زيدا / مثلا ٥٥/ب على صورة كذا أو كذا ، ليس يختلف عند النظر والمشاهدة بالبصر ، وإنما الاختلاف والتفرقة عائدان إلى نفس المحل ، الذى هو واسطة حصول العلم، من البصر وغيره، أو إلى الجملة والتفصيل ، أو الاطلاق والتقييد ، أو العموم والخصوص ، وبالجملة إلى المحل الذى هو متعلَّق العلم فى الحالتين؛ وذلك بأن يكون ما حصل بالبصر أو السمع مفصلا ، أو مقيدا ، أو خاصا ، وما حصل بالبرهان والخبر لم يكن إلا مجملا أو مطلقا أو غير ذلك . وذلك مما لايدل[3] على أن ما حصل بالبصر أو السمع خارج عن جنس العلم أو نوعه. وهو كما لو علم بطريق خاص – إما بالدليل أو غيره – أن كل منقسم[4] بمتساويين فهو زوج واتفق أن ما فى يد زيد مثلا منقسم بمتساويين ، فإنه من جهة العموم معلوم

(١) يشير إلى ما سبق فى ل (١٢٤ ا) من هذا الكتاب ، هذا وقد أورد الرازى أكثر هذه الإشكالات على إثبات الإدراكات بالدليل العقلى ، ومن أجلها عدل إلى الاعتماد على السمع (انظر فخر الدين الرازى للمرحوم الأستاذ الزركان ص ٣٢٢) .

(٢) الضمير هنا يرجع إلى ماقاله بعض الأصحاب فى الجواب ، وقد نسب الشهرستانى فى (نهاية الأقدام ٣٤٣) هذه الحجة على نفى التفرقة بين العلم والإدراك – وأن الاختلاف بينهما إنما يرجع إلى الوجوه المذكورة فقط – نسبها إلى الكعبى أحد شيوخ المعتزلة ، راجع ما مر أول هذا الطرف .

(٣) فى الأصل « يدرك » وأرى أنها تصحفت على الناسخ . (٤) تكررت هذه الكلمة فى الأصل .

أنه زوج ، لضرورة العلم بأن كل منقسم بمتساويين زوج . وما علم بالبصر بعد ذلك ليس هو ما كان معلوما أولا ، وإنما الحاصل ثانيا هو نفس العلم بخصوصه وبكونه منقسما بمتساويين . واختلاف متعلقات العلم واختلاف طرق تحصيلها مما لايؤثر اختلافا فى نفس العلم المتعلق بها .

فالطريق فى الانفصال أن يقال : الإنسان قد يجد من نفسه معنى زائدا عند السمع والبصر على ما كان قد علمه بالدليل أو الخبر ، وذلك مما لامراء فيه كما سبق[1] ، فالمعنىُّ بالإدراك ليس إلا هذا المعنى . وسواء سمى ذلك علما أو إدراكا ، وسواء كان متعلقه أمرا تمييديا ، أو تفصيليا ، أو معنى خاصا ، أو غير ذلك من المتعلقات ، فإن حاصل ذلك ليس يرجع إلا إلى محض الاطلاقات ومجرد العبارات ، فلا مشاحة فيها بعد فهم معانيها ، فإن ذلك مما لايقدح فى الغرض بإبطاله أو تصحيحه[2] . وعند ذلك فلا مبالاة بمن اعتاص على فهمه قبول هذا الاعتقاد ، وشمخ أنفه عن أن ينقاد ، بعد ظهور الحقائق وانكشاف غور الدقائق ، ومن رام فى الانفصال عن هذا الخيال/ غير ما أشرنا ٥٦/ا إليه فقد كلف نفسه شططا ، وذلك على النبيه مما لايخفى .

وما قيل من أنه لو كان الإدراك زائدا على نفس العلم لجاز أن يكون بين يدى إنسان سليم البصر فيل لايدركه لجواز أن لايخلق له الإدراك به وهو محال[3] . قلنا : ادعاء كونه محالا إما [أن][4] ينظر فيه إلى الإحالة العقلية أو العادية ، فإن كان الأول

(١) قارن بابن رشد فى « مناهج الأدلة » ١٦٥ « وبعبد الجبار فى المغنى » ٨١/٤ ، حيث يقول : « والفصل بين كونه مدركا لسائر المدركات يعرفه العاقل من نفسه كما يعرف الفرق بين كونه مدركا وكونه عالما ، وما حل هذا المحل فالتنبيه عليه يغنى عن تحديده بعبارات ، لأنه يقع به من الكشف والإلهام أكثر مما يقع بالعبارات » وانظر الأبكار (١/١٠٤ ا – ١٠٥ ب) حيث يقرر مثل هذا تماما ويبنى عليه ردوده الكثيرة ، وانظر « المقصد الأسنى ٥٤ ، ٥٥ » ونهاية الأقدام « ٣٤٦ ، ٣٤٧ » ويلاحظ أن هذه الاستدلالات جميعا إنما تقوم أساسا على قاعدة الكمال .

(٢) فى الأصل « الغرض إبطاله وتصحيحه » .

(٣) انظر هذا الإلزام والمناقشات حوله فى المغنى ٣٩/٤ – ٥٨ وخاصة ص ٤٦ حيث يشير إلى الفكرة الأساسية فى جواب الآمدى هنا ، ولكن صاحب المغنى يعود فينتقد فكرة الاستحالة العادية فى ١٢٠/٤ ، ١٢٥ ، وانظر الأبكار (١١٥/١) ب ونهاية الأقدام ٣٤٦ .

(٤) زيادة ليست بالأصل .

فهو استرسال لما هو غير مسلم . وإن كان الثانى فهو بعينه لامحالة لازم فى خلق الادراك ، فإنه كما يستحيل عادةً انتفاءُ الإدراك للفيل ، عند حضوره [بين][1] يدى ذى البصر السليم ، كذا يستحيل القول بانتفاء خلق الادراك فى مثل تلك الحالة أيضا ، وإن نظر فى ذلك إلى جهة الجواز العقلى ، فهو أيضا مانقوله فى الإدراك ، فإنه كما يجوز أن لايخلق له الإدراك عقلا ، يجوز أن لايدركه عقلا ، كيف وأن هذا لازم على الخصم فى العلم أيضا ، فما هو عذره فى العلم هو عذرنا فى الإدراك .

وأما تفسير الإدراك بنفى الآفة عمن له الحياة فمما لايستقيم[2] ؛ إذ قد بينا أن الانسان يجد من نفسه تفرقة بين الإدراكات ، وذلك لابد وأن يكون بأمر زائد على الحياة وانتفاء الآفة ، وإلا لما وقع الفرق ، ثم كيف يصح أن يقال : السميع والبصير هو الذى لاآفة بهو [يقال][3] لمن يسمع ويبصر وهو مئوف[4] ناقص .

فإن قيل : ليس السميع هو من سلبت عنه الآفة مطلقا ، بل من سلبت عنه الآفة فى محل السمع ، وكذا فى كل إدراك على حسبه[5] ، فهو متهافت شنيع ؛ فإن من قال : السمع هو نفى الآفة فى محل السمع فكأنه قال : السميع هو من له السمع فى محل السمع ، ولو قال : السميع هو من له السمع لقد كان ذلك كافيا عن ذكر المحل ، وإذا كان كافيا فكأنه قال : السميع هو الذى لاآفة به ، وإذ ذاك فرجع الكلام الأول بعينه . ثم انالعقل السليم يقضى بوهاء[6] قول من فسر السمع والبصر بنفى الآفة ، دون العلم والقدرة وغيرها

(١) زيادة ليست بالأصل وكلمة«يدى» غير واضحة .

(٢) انظر المغنى ٥٠/٤ — ٥٨ ، ٢٢٩/٥ ، ٢٣٠ حيث يعرض رأى الجبائى وينصره ، وانظر فى نقده « نهاية الأقدام ٣٤٦ ، ٣٤٧ » والأبكار ١٠١/١ ا ، ب حيث يعرض رأى الجبائى ويرد عليه بوجوه سبعه (١٠٤/١ ا ، ب) .

(٣) زيادة ليست فى الأصل

(٤) فى الأصل « ما ووف » وفى القاموس المحيط (باب الفاء فصل الهمزة إلى التاء) : « الآفة العاهة . . وايف الزرع كقيل أصابته آفة فهو مئوف ومئيف » .

(٥) نسب القاضى عبد الجبار هذا القول إلى الجبائى ونقله عن كتاب له اسمه التولد (المغنى ٥١/٤) .

(٦) كذا فى الأصل ، وفى القاموس المحيط (الوهى : الشق فى الشئ . . وهى كوعى وولى تخرق وانشق واسترخى رباطه) .

من الصفات . مع أنه لو سئل / عن الفرق لم يجد عنه مخلصا ، بل كل ماتخيل من منع ٥٦ / ب تفسير العلم والقدرة بانتفاء الآفة فهو بعينه فى الإدراك حجة لنا .

وأما القول بأن ذلك يفضى إلى قدم المبصَرات والمسموعات : فمن عرف كيفية تعلق العلم بها فى القدم كما أشرنا إليه ، لم يخف عليه دفع هذا الإشكال ههنا ، فإن تعلق السمع والبصر بمتعلقاتهما الحادثة لايتقاصر عن تعلق العلم بمتعلقاته الحادثة ، فما به دفع الإشكال ثَم به دفعه ههنا[1] .

وأما اشتراط البنية المخصوصة[2] فمما لاسبيل إليه ، إذ القائل به معترف أنالإدراك قائم بجزء واحد من جملة المدرك[3] ، وعند ذلك فلا يخفى أنه لاأثر لاتصال محله بما جاوره ، إذ الأجسام لايؤثر بعضها فى بعض فيما يرجع إلى مايقوم بها من الأعراض ، بل الجوهر الفرد يكون على صفته عند المجاورة به لغيره فى حال انفراده ، وإذا جاز قيام الإدراك بجزء واحد فى حال انفراده واتصاله لزم أن لا تكون البنية المخصوصة شرطا .

ولايلزم على ماذكرناه الاجتماع ، وسائر الأعراض الإضافية ، حيث إنها تقوم بالجوهر ، عند إضافته وضمه إلى غيره ، ولاتقوم به عند انفراده ، لأنانقول : الكون القائم بكل جرم فى حالة الاجتماع هو بعينه قائم فى حالة الافتراق مطلقا ، والمختلف إنما هو الأسماء ، فإن ماهو قائم عند ضميمة غيره إليه يسمى اجتماعا ، وبعد الافتراق لايسمى كذلك . وإن سلم أنه لايبقى لكنه غير لازم ، وذلك أن الصفات العرضية منها مايقتضى لذاته الضم والاجتماع بين المحالِّ كبعض الأُمور الإضافية ، ومنها مالايقتضى ذلك كما

(١) انظر هذا الإلزام للجبائى فى الأبكار (١٠٥/١ ا) .

(٢) انظر فى مسألة البنية المخصوصة (المغنى ٥٠/٤ — ٦٤ ، والأبكار (١٠٣/١ ب ، ١٠٤ أ ب) و « أصول الدين » للبغدادى ١٠٥ ، ١٠٦ وما مر فى لوحة ٢٠ ا ، ب .

(٣) قارن بالشهرستانى فى « نهاية الأقدام » ٣٤٧ ، ٣٤٨ حيث تجد نفس الإجابة غير أنه لا ينسب القول بذلك إلى المعتزلة كما يفهم من كلام الآمدى هنا ، ويبدو أن قيام الإدراك بالجزء الواحد ليس مذهب القوم بل هو من الإلزامات عليهم إذ قالوا بالجزء وقالوا بأن الإدراك هو الحياة وانعدام الآفة فكل جزء من الحى تداخله الحياة فهو مدرك ، انظر الأبكار (١٠٤/١ ب ، ١٠٧ ا ، ب) وانظر إلزاماً شبيهاً بهذا عند الباقلانى فى مناقشته المعتزلة حول المعجزات (البيان ط بيروت سنة ١٩٥٠) ص ٦٨ .

فى السواد والبياض ونحوه مما ليس بصفة إضافية . ولايلزم من كون الصفات الإضافية على ما ذكر أن يكون غيرها مثلها ، ولايخفى أن الإدراك ليس من ذلك القبيل المفتقر إلى الجمع والضم فى الأجرام .

٥٧ / ا ومما يدل على أن الإدراك غير مفتقر إلى البنية – ويخص البصريين[١] / القائلين بكون البارى مدركا – أن يقال : لو كانت البنية شرطا لوجب طردها شاهدا وغائبا ، كما ذهبوا إليه ، واعتمدوا عليه ، فى الاشتراط ،ولو كان كذلك لوجب كون البارى ذا بنية مخصوصة ، لضرورة الاعتراف بكونه مدركا ، وإذا ذاك فينقلب الإلزام ، وتتساوى فيه الأقدام .

فإن قيل : اشتراط البنية إنما هو فى حق المدرك بادراك فلا يلزم البنية فى حقه[٢] [تعالى][٣] ، فانظر إلى هؤلاء كيف ساقهم الغى إلى كشف عوراتهم ، وإبداء زلاتهم ، ومناقضة أصولهم ، ومخالفة رسومهم ، وتحملهم بالجهالة فيما لايعلمون ، وإصرارهم على الباطل فيما يقولون ، حيث إنهم جعلوا الحياة شرطا فى الشاهد ، لكون العالم عالما بعلم ، ثم طردوا ذلك فى حق الغائب ، حتى قالوا إن الحياة شرط كونه عالما ، وإن لم يكن عالما بعلم ، ولم يجعلوا البنية شرطا لكون المدرك مدركا ، متى[٤] لم يكن مدركا بادراك ، لضرورة كونها شرطا لكون المدرك مدركا بادراك . ولم يعلموا أنهم فى ذلك متحكمون ، وبدعواه متجاهلون ، وأنهم لو سئلوا عن الفرق لم يجدوا إليه سبيلا[٥] .

وأما القول بأن ذلك يفضى إلى الالتباس بين الإدراكات ، فغير مستقيم ، وذلك من جهة أن الالتباس فيها لايكون بسبب اتحاد محلها ، وإلا لما تصور قيام عرضين

(١) قارن بالمغنى ٣٤/٤ ، ٣٥ ، ٨١ وانظر الأبكار (١٠٨/١ ا) حيث يلزم البصريين القائلين بكونه – تعالى – مدركا هذا الإلزام .
(٢) هذا ما قرره صاحب المغنى فعلا إنظره ٥٤/٤ ، ٨١ ، وانظر أيضاً « أصول الدين » للبغدادى ص ٢٩ .
(٣) زيادة ليست بالأصل.
(٤) فى الأصل (وإن) .
(٥) قارن هجومه على المعتزلة واتهامه لهم بالتناقض هنا بدفاعه عنهم ضد محاولة الغزالى اتهامهم بهذا التناقض ، دون وجه حق ، فى مسألة امر المعدوم والأمر بالمعدوم فى ل ٤٧ ، ٤٨ ا من هذا الكتاب .

متغايرين بمحل واحد ، إلا وهما متشابهان . [ولا يخفى][١] أن قيام الطول مثلا والسواد[٢] وغيره من الكيفيات بمحل واحد جائز ، وإن قرر أنه لاشتباه ، فعلى هذا ليس الالتباس بين الأشياء إلا لما يقع بينها من التشابه فى أنفسها ، ولايخفى انتفاء التشابه بين الإدراكات فى أنفسها ، وأن الحاصل من كل واحد غير ما حصل من الآخر .

وعلى ما أشرنا[٣] إليه من التحقيق يتبين أن ما ذكروه فى السمع والبصر ، وغيرهما من الإدراكات لم يخل إما أن يكون إدراكها لشئ بخروج شئ منها إليه ، أو باتصال شئ منه بها . فإن قيل بالأول : فالخارج إما جوهر وإما عرض : لاجائز أن يكون جوهرا وإلا / فهو إما متصل أو منفصل : لاجائز أن يكون متصلا وإلا لزم أن يكون قد ٥٧ / ب خرج من الجرم الصغير جرم ملأ نصف كرة العالم واتصل بالثوابت وهو متعذر . وإن كان منفصلا فهو باطل أيضا ، وإلا لأحس به الخارج منه ، وللزم ألا يدرك المدرك بسبب أن ما به الإدراك خارج عنه ، وأن لايختلف الشئ المدرَك أو المسموع بسبب القرب والبعد ، لكون ما به الإدراك قد أحاط بهما .

هذا إن كان جوهرا ، وإن كان عرضا فهو ممتنع أيضا ، إذ العرض لا تحرك له بنفسه ، وان تحرك بمحله أوجب المحالات السابق ذكرها . فإن قيل : إن ما بين البصر والمبصر من الهواء المشف يستحيل آلة[٤] درّاكه . قلنا : فيلزم أن تكون استحالته عند اجتماع المُبْصِرين أشد ، وإذ ذاك فيجب أن يكون إدراك الواحد للشئ عند الاجتماع

(١) كلمة تصعب قراءتها أثبتها اعتماداً على الأبكار (١٠٨/١ ا) .
(٢) فى الأصل (أو السواد) .
(٣) انظر المغنى ٥٩/٤ – ٦٩ (فصل فى أن الرائى منا لا يرى إلا بشعاع ينفصل من عينه . .) وهذا الرأى فى تفسير الإدراك البصرى ينسبه الآمدى فى الأبكار (١٠٣/١ ب) إلى الرياضيين من الفلاسفة ثم يناقشه فى (١٠٨/١ ب) ونلاحظ أن الفكرة التى يعرضها الآمدى أكثر توافقا مع حقائق العلم من التى يتبناها المعتزلة وليس هذا بالقياس إلى عصرنا فإن ابن سينا يقرر بطلان ما ذهب إليه عبد الجبار ويستدل على ذلك – وهما متعاصران تقريبا – (انظر النجاة ١٦٠ – ١٦٢) وقارن بالأبكار ١٠٩/١ ب حيث يستدل على بطلان نظريتهم « بمن يقف فى الظلمة ويرى من فى الضوء . . » وانظر أيضاً رسالة الحسن بن الهيثم فى « الضوء » وهو أيضاً معاصر لابن سينا وعبد الجبار ط القاهرة سنة ١٩٣٨ ص ٢٢ وفيها يشير أنه بين ذلك الرأى الذى ذكره الآمدى باستقصاء فى كتابه (المناظر) (وأن الاستقراء يقنع فى هذا المعنى) .
(٤) فى الأصل « يستحيل إدراكه » والصواب ما أثبته اعتماداً على الأبكار (١٠٤/١ ا) حيث يذكر هذا التفسير للإدراك البصرى وينسبه إلى جالينوس ، ثم يناقشه فى (١١٠/١ ا) .

أشد من حالة الانفراد لكون الاستحالة فى الآلة الدراكة أشد ، وللزم أن يضطرب الشئ المبصر عند تشويش الجو واضطراب الرياح بسبب تجدد الآلة الدراكة وهو ممتنع ، هذا إن قيل بخروج شئ من البصر إلى المُبْصرَ .

وإن قيل : إن شيئا من المبصر يتصل[1] بالبصر بحيث ينطبع فيه ويدركه ، فإما أن يكون ذلك على جهة الانتقال والانفصال أو على الانطباع والتمثيل من غير انفصال شئ من المبصر ، وعلى كلا التقديرين فهو باطل ، وإلا للزم[2] أن لايدرك الشئ المرئى ، إلا على نحو ماانطبع منه فى البصر ، من غير زيادة ولانقصان . ولو كان كذلك لما رؤى الحمل أو الجبل على هيئته ، بل على نحو ما ينطبع منه فى البصر وهو هوس . ثم إنه لاجائز أن يكون المنطبع منتقلا[3] وإلا فهو إماجوهر وإما عرض: لاجائز أن يكون جوهرا لما أسلفناه ، وأيضا فإنه يلزم منه أن تحترق العيْن عند كون المرئّى نارا وهو ممتنع . وإن كان عرضا فهو أيضا باطل لما سلف ، فتبين من هذا أن الإدراك ليس إلا معنى يخلقه الله – تعالى – للمدرك ، مع قطع النظر عن الانتقال ، والانطباع فى الآلات / والأَدوات . وحيث لم يكن للعين أو اليد وغير ذلك من الجوارح قوة الإدراك ٥٨ / ا فليس لعدم صلاحيته للإدراك ، بل لأن الله – تعالى – لم يخلق له الإدراك[4] . وهذا الأَصل عظيم ، مطرد عند المحققين من أهل الحق ، فى سائر الإدراكات .

---

(١) فى الأصل « يتطل » ، وانظر الأبكار (١/١٠٨ ب ، ١٠٩ ا) .

(٢) يبدأ بإبطال الشق الثانى من التقسيم وهو الانطباع دون انفصال ، وهو ما ينسبه فى الأبكار إلى ابن سينا وانظر ما سبق فى هذا الكتاب ل ٣٧ ب ، ٣٨ ا .

(٣) وهنا يبطل الشق الأول ، الذى نسبه فى الأبكار إلى الطبيعين (نفس الصفحة) وانظر البغدادى « أصول الدين » ١٦ ، ١٧ حيث ينسب مثل هذا إلى النظام وقارنه بالدكتور على النشار فى « نشأة الفكر » ١/٥٧٤ ، ٥٧٥ .

(٤) انظر مهاجمة القاضى عبد الجبار لهذه الفكرة بأنها تفسد كل أصل للمعرفة وتبطل الثقة بها ، المغنى ٤/٥٦ ، ٥٧ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، وانظر الأبكار (١/١١٠ أ) وانظر مناهج الأدلة ١٦ ، ١٧ .

وأما ماأشير إليه من النقض بسائر الإدراكات ، فقد سبق وجه الانفصال[1] عنه ، فلا حاجة إلى إعادته .

وعند هذا فيجب أن يعلم [أن][2] المُسْتَنَد فى إثبات صفة الحياة ما هو المستند فى الإدراكات ، وباقى الصفات .

---

(١) يشير إلى ماسبق فى هذا الكتاب ل ٢١ ا ، انظر التعليق عليها ، (والأبكار ١/١٠٤ ا) حيث يورد هذا الاعتراض ، ثم يجيب عنه فى (١/١١٠ ب) بالاحالة على ما سبق فى قاعدة الصفات العامة حيث قرر مثل ما سلفت الإشارة إليه .

(٢) زيادة ليست بالأصل ، « والنظر فى صفة الحياة – كما يقول الغزالى – لا يطول » الاقتصاد ص٦٠ وانظر الأبكار (١/١١١ ا – ١١٢ ا) وقارنه بابن رشد فى (المناهج ١٦١) وبالأشعرى فى اللمع (٦٣) والجوينى فى (الإرشاد ٦٣) والباقلانى فى (التمهيد ٤٧) والبغدادى فى (أصول الدين ١٠٥) والغزالى فى (الاقتصاد ٦٠) ، والرازى فى (الأربعين ص ١٠٠) والقاضى عبد الجبار فى (المغنى ٥/٢٢٩ ، ٢٣٠) (وانظر الفرق بين الفرق ٣٢٥) .

خاتمة جامعة لهذا القانون

إن قيل : فهل للبارى – تعالى – أخص وصف يتميز به عن المخلوقات ؟

وهل يجوز أن يكون له صفة زائدة على ما أثبتموه من الصفات ؟

وهل الصفة نفس الوصف أم غيره ؟

وإن كانت غيره فهل هى عين الموصوف أم غيره أم لاهى هو ولاهى غيره ؟

قلنا :

أما السؤال الأول :

فقد قال بعض الأصحاب[1] فيه : إنه لابد من صفة وجودية ؛ إذ التمييز بين الذوات غير حاصل بما يتخيل من الأمور السلبية النفيية ، كما فى قولنا : إنه لاحد له ولانهاية ، وليس بجسم ولاعرض ونحو ذلك .

لكن هل يجوز أن يدرك أم لا ؟ اختلفوا ، فقال بعضهم : إن استدعاء التمييز بالوصف الأخص إنما يكون عند الاشتراك بين الذوات ، والبارى – تعالى – مباين بذاته لجميع مخلوقاته ، وأنه ليس بمجانس لها ، وإلا للزم أن يشاركها فى كونها جواهر وأعراضا وكل ذلك محال كما سيأتى ، وهو الأغوص[2] .

(١) من هؤلاء الأشعرى نفسه (كما يحكى الشهرستانى عنه فى نهاية الأقدام ١٠٨ ، ١٠٩ وابن تيمية فى الموافقة ١٣٦/١) ومنهم الغزالى والجوينى انظر أصول الدين ٣١٢ والأبكار ١٠٥/١ ، ١٢٢ ا – ١٢٣ ا والمقصد الاسنى ٢٤ – ٣٢ ومعارج القدس ١٥٧ ، قارن ذلك بموقف ابن عربى من هذه المسألة فى الفتوحات ٢٧١/١ وابن تيمية فى رسالة الفرقان ٩٦ وابن حزم فى الفصل ١٧٣/٢ – ١٧٥ وموقف المعتزلة (كما يحكيه الأشعرى فى المقالات ٢٥٦/١ والجوينى فى الشامل ١٣٧/١ ، ١٣٩ – ١٤٣ والآمدى فى الأبكار ١٢٣/١ ا وفيما سبق هنا لوحة ١٨ ا) وانظر رأى ابن سينا فى « تسع رسائل » ص ٦٦ .

(٢) هذا هو الاتجاه الغالب على المفكرين المسلمين عامة انظر رأى « الغزالى » فى المقصد الاسنى ٢٤ حيث ينقل ذلك عن « الجنيد » وفى المشكاة ١٩٦ والمضنون الصغير ٣١٢ ومعارج – القدس ١٥٧ ورأى « امام الحرمين » فى نهاية الأقدام ١٠٧ – ١٠٩ ورأى ابن أبى العز الحنفى « السلفى » فى شرح الطحاوية ص ٥٠ « والرازى » فى المحصل ١٣٦ والمعالم ٦٧ ، ٦٨ – والأربعين ٢١٨ – ٢٢٠ ورأى « ابن الوزير اليمنى » فى ترجيح أساليب القرآن ١٢٩ – ١٤٠ وانظر أيضاً الأبكار ٢٩٤/١ ا ومختصر المطالب العالية ل ٣٠ ب ، ٣١ ا ومقالات الإسلاميين ٢٥٦/١ .

وأما السؤال الثانى :

فمما اختلف فيه أيضا ، فقال بعضهم[1] : لايجوز أن يكون له صفة زائدة على ما أثبتناه من جهة أن الدليل الذى دل عليها لم يدل على غيرها ، وأيضا فإنه لو جاز أن يكون له صفة أخرى لم يخل : إما أن تكون صفة كمال أو نقصان ، فإن كانت صفة كمال فعدمها فى الحال نقصان ، وإن كانت صفة نقصان فثبوتها له ممتنع . وهذا[2] فيه نظر ، فإن غاية ما يلزم من انتفاء / دلالة الدليل على الوصف انتفاء العلم بوجوده ، وذلك مما لا يلازمه القول بنفى تجويزه ، وليس يلزم من كونه جائزا أن يكون معدوما ، حتى يقال إن عدمه يكون نقصا . نعم لو قيل : إن له صفة جائزة له ، وليست فى الحال ثابتة له ، لقد كان ذلك ممتنعا .

٥٨ /

فإذاً الأقرب ما ذكره بعض الأصحاب[3] : وهو أن ذلك جائز عقلا ، وان لم نقض بثبوته ، لعدم العلم بوقوعه عقلاً ، وانتفاء الإطلاق به شرعا ، وذلك مما لايوجب لواجب الوجود فى ذاته نقصا ، إلا أن يكون ما هو جائز له غير ثابت[4] .

ومن الأصحاب[5] من زاد على هذا ، وأثبت العلم بوجود صفات زائدة على ما أثبتناه وذلك مثل البقاء ، والوجه ، والعينين ، واليدين ، ومن الحشوية من زاد على ذلك حتى

(١) اعتبر البغدادى ذلك رأى الجمهور « الفرق بين الفرق » ٣٢٦ ، ٣٢٧ ونسبه الآمدى فى الأبكار أيضاً إلى «البعض» واستدل على بطلانه ١١٢/١ ا.

(٢) لاحظ تطبيقه لفكرته عن الاستقراء وعدم بطلان المدلول لبطلان دليله التى سبق أن بينها فى ل ١٩ ا – ٢٠ ا من هذا الكتاب .

(٣) منهم الغزالى (الاقتصاد ٦٧) والرازى (المحصل ١٢٦) وانظر اللمع ٦٢ ، ٦٣ والأبكار (١١٢/١ ا) وانظر فخر الدين الرازى . . للمرحوم الزركان ص ٢٢٤ ، وارجع إلى التعليق المماثل على ل ٢٤ ا من هذا الكتاب = ص ٤٦

(٤) قارن بالمغنى ١٧٩/٥ ، ١٩٤ حيث يرى عدم التوقف على الشرع ، إلا أنه يرى فى موضع آخر أن الشرع قد يمنع من إطلاق بعض الأسماء خاصة ، ١٨١/٥ – ١٨٥ ، وهذا موقف معتدل بالقياس إلى ما نسب إلى الجبائى فى « الفرق بين الفرق » ١٦٨ ، ٣٢٦ من التوسع فى الإطلاق .

(٥) من هؤلاء الشيخ الأشعرى نفسه الذى أثبت الوجه واليدين والعينين والاستواء صفات قديمة وانكر على من أولها فى (الإبانة ٨ ، ٤٢ ، ٥٤) ومن قبله ابن كلاب وبعض أصحابه (الأشعرى مقالات ٢٢٩/١ ، ٢٣٠) وانظر مقدمة اللمع ، لمحققه الدكتور غرابة ص ٦ – ٩ .

أثبت له نورا، وجنبا ، وقدما ، والاستواء على العرش، والنزول إلى سماء الدنيا ، وعند التحقيق فهذه الصفات مما لا دليل على ثبوتها .

أما البقاء : فليس زائدا[1] على معنى « استمرار الوجود » ، فمعنى قولنا : إن الشئ[2] باق أنه مستمر الوجود ، وإنه ليس بباق أنه غير مستمر الوجود ، وذلك لايزيد على نفس الوجود فيما يعرض من الأحوال المعددة والمدد المسرمدة[3] ، ثم ولو كان البقاء صفة زائدة على نفس الوجود فإما أن يكون موجودا أو معدوما ، فإن كان معدوما فلا صفة ، وإن كان موجودا لزم أن يكون له بقاء ، وإلا فلا يكون مستمرا ، وذلك فى صفات البارى تعالى محال ، وإن كان له بقاء فالكلام فى ذلك البقاء كالكلام فى الأول وهلم جرا ، وذلك يفضى إلى مالانهاية له ، وهو محال .

ثم يلزم منه أن يكون البقاء قائما بالبقاء وذلك ممتنع ، إذ ليس قيام أحدهما بالآخر بأولى من العكس ، لاشتراكهما فى الحقيقة ، واتحادهما فى الماهية ، وهذا الذى ذكرناه مما لايفرق فيه بين موجود وموجود لاشاهدا ولاغائبا ، فإذاً ليس البقاء /صفة زائدة على نفس الباقى .

١/٥٩

وأما ما قيل بثبوته من باقى الصفات :

فالمستند فيها ليس إلا المسموع المنقول ، دون قضيات العقول ، والمستند فى الوجه

---

(١) فى الأصل (زايد) وهو خطأ ، وانظر رأى ابن حزم فى الفصل ١٦٦/٢ – ١٧٣ وهو ينزع إلى التأويل وينتقد الأشعرى لان إثبات اليد والعين مدخل للقول الجسم .

(٢) فى الأصل « باقيا » وهو خطأ ، ويلاحظ أن نصب معمولى « أن » يتكرر فى الأبكار أيضاً « نسخة المعهد » .

(٣) قارن بالمغنى (٢٣٦/٥ ، ٢٣٧) حيث يقرر هذه الفكرة ، وبالأبكار (١١٣/١ ا – ١١٥ ا) حيث ينسب إلى الأشعرى وابن كلاب «أنه تعالى باق ببقاء » ، ويذكر أن الباقلانى خالف فى ذلك ، ثم يتعرض لمسألة (القدم) فيذكر خلافهم فيها (الأبكار ١١٥/١ ا ، ب) وينتهى إلى مثل ما انتهى إليه الرازى من قبل : « انهما ليسا أكثر من استمرار الوجود فى الماضى وفى المستقبل » انظر فخر الدين الرازى للمرحوم الزركان ٢٨٨ – ٢٩٣ (وانظر الغزالى فى الأقتصاد ٢٣ – ٢٥ ، وابن تيمية فى « موافقة ٢٢٥/٢ » وابن ابى العز فى شرح الطحاوية ص ٥١ ، ٥٢ .

قوله : (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام)[1] **وفى اليدين قوله – تعالى –** موبخا لإبليس : (مامنعك أن تسجد لما خلقتُ بيدى)[2] وفى العينين قوله تعالى : (فإنك بأعيننا)[3] وقوله : (تجرى بأعيننا) ، وفى النور قوله تعالى : (نور السموات والأرض)[4] . وفى الجنب قوله تعالى : (ياحسرتى على مافرطتُ فى جنب الله)[5] وفى الساق قوله تعالى : (يوم يكشف عن ساق)[6] ، وفى القدم قوله عليه السلام : « إذا كان يومُ القيامة واستقر أهل الجنان فى نعيمهم وأهل النيران فى حميمهم ، قالت النار : هل من مزيد ؟ فيضع الجبار قدمه فيها فتقول : قط قط » أى حسبي حسبي[7] ، وفى النزول قوله عليه السلام « إن الله ينزل فى كل ليلة إلى سماء الدنيا فيقولُ : هل من تائب فأتوبَ عليه ؟ هل من مستغفر فأغفرَ له[8] ؟ » وفى الاستواء قوله – تعالى – : (ثم استوى على العرش[9]) وإلى غير ذلك من الآيات .

---

(١) سورة الرحمن الآية ٢٧ . (٢) سورة ص الآية ٧٥ .

(٣) سورة الطور الآية ٤٨ . أما قوله (تجرى باعيننا) ففى سورة القمر الآية ١٤ .

(٤) سورة النور الآية ٣٥ . (٥) سورة الزمر الآية ٥٦ .

(٦) سورة القلم الآية ٤٢ .

(٧) هذا الحديث يورده ابن تيمية فى « العقيدة الواسطية ص ١٣ » ويقول إنه متفق عليه وقد رواه البيهق فى « الأسماء والصفات » ٣٤٨ – ٣٦١ « بلفظ مختلف ثم قال رواه البخارى عن آدم وأخرجه مسلم من وجه آخر ، ثم يتعرض لرواته ورواياته المتعددة وموقف السلف منها ، واختلاف الخلف فيها، وينتهى إلى وجوب قبول ما صح من الروايات مع تخريج معناها ، بما يوافق أصول الدين ، ويذكر الوجه الأول الذى أورده الآمدى هنا فى تأويله ، ووجها آخر وهو أن وضع القدم مجاز عن الزجر والتسكين من غربها -- ويقول الشيخ الكوثرى بالهامش : وهذا التأويل هو الاقعد والأنسب » – ثم يقرر قاعدته فى التأويل : « إذا لم يكن الخبر مقطوعا به أو له أصل فىالكتاب وجب تأويله» ولذا فهو يجرى « الوجه واليد والعين » على ظاهره مع نفى التكييف ، وانظر الأبكار ١١٩/١ ا .

(٨) يقول الآمدى فى الأبكار (١١٨/١ ا) أما حديث النزول فى ليلة النصف من شعبان فضعيف أو موضوع، وانظر تعليقات الشيخ رشيد رضا على كتاب الاعتصام للشاطبى ج/ ١ ص ٣٩ (وقد ورد فى الصحاح المنقولة عن الثقات عن النبى – عليه السلام – أنه قال : إن الله . . إلخ الحديث المذكور هنا) ، ويرويه ابن تيمية فى «العقيدة الواسطية» ص ١٥ ويقول: متفق عليه ، ورواه الأشعرى فى الإبانة من ثلاث طرق (٤٤ ، ٤٥) وقد رواه البيهق فى « الأسماء والصفات » ٤٤٧ – ٤٥٧ عن مالك عن أبى هريرة بلفظ آخر وقال رواه البخارى فى الصحيح ومسلم ورواه ابن فورك بلفظ « يهبط ، بدل ينزل» ، لكنه ينفى الحركة عن الله ويهاجم من فسر النزول بها ، وأما الذهبى فيرى أنه مما تواتر معناه ، ورواه مالك فى الموطأ – انظر الأرشاد للجوينى ص ١٦١ أما الرازى فى « التأسيس ١٢٥ ، ١٣٤ ، ١٣/١ فيؤوله تأويلات عدة لاستحالة معناه عنده .

(٩) وردت فى سورة الأعراف الآية رقم ٥٤ ، ويونس الآية رقم ٣ ، والرعد الآية رقم ٢ ، والفرقان الآية رقم ٥٩ والسجدة الآية رقم ٤ ، والحديد الآية رقم ٤ .

واعلم أن هذه الظواهر – وإن وقع الاغترار بها ، بحيث يقال بمدلولاتها ظاهرا من جهة الوضع اللغوى والعرف الاصطلاحى – فذلك لامحالة انخراط فى سلك نظام التجسيم ، ودخول فى طرف دائرة التشبيه[1] ، وسنبين ما فى ذلك من الضلال ، وفى طيه من المحال ، إن شاء الله ، بل الواجب أن يقال : (ليس كمثله شئ وهو السميع البصير [2]) .

فإن قيل : بأن ما دلت عليه هذه الظواهر من المدلولات ، وأثبتناه بها من الصفات ، ليست على نحو صفاتنا ، ولا على ما نتخيل من أحوال ذواتنا ، بل مخالفة لصفاتنا ، كما أن ذاته مخالفة لذواتنا ، وهذا مما لايقود إلى التشبيه ، ولايسوق إلى التجسم[3] .

فهذا وإن كان فى نفسه جائزا ، لكن القول باثباته من جملة الصفات يستدعى دليلا قطعيا ، وهذه الظواهر وإن أمكن حملها على مثل[4] هذه المدلولات / فقد أمكن حملها على غيرها أيضا ، ومع تعارض الاحتمالات ، وتعدد المدلولات ، فلا قطع ، وما لاقطع عليه من الصفات لايصح إثباته للذات[5] .

٥٩/ب

فإن قيل : وما هذه الاحتمالات التى تبدونها[6] والمدلولات التى تعنونها ؟ قلنا :

---

(١) انظر « الأسماء والصفات » للبيهقى ٣٥٠ – ٣٥٦ وخاصة هوامش الكوثرى ، وانظر الحصنى (دفع شبه من شبه ٥ – ٧) والشيخ مصطفى صبرى (القول الفصل ٥٨) وابن الجوزى (تلبيس إبليس ٥١ ، ١٠٥ ، وشرح الطحاوية ٣٩ ، ٤٢ ، ١٢٥ ، ١٢٦ « والأشعرى – مقالات ٢٥٧/١ ، ٢٥٩ ، وابن عربى – الفتوحات ١٢٧/١ – ٢٩٠ ، د / شيبى » الصلة بين التصوف والتشيع ١٤٦ – ١٥٢ والدكتور على النشار – نشأة الفكر ٦٠١/١ – ٦٤١ وخاصة ٦٠٥ ، ٦٠٦ ، ٢٣٠/٢ ، ٢٩٢ ، ٤٦٣ وانظر الدكتور محمود قاسم مناهج الأدلة ٣٧ – ٥٠ ، ١٦٨ – ١٩١ .

(٢) الآية ١١ من سورة الشورى .

(٣) هذا هو موقف السلف المعتدل بين التشبيه والتنزيه – انظر ابن الجوزى (تلبيس ٥١ ، ٥٢) وابن قدامة (لمعة الاعتقاد ١٠ – ١٢) والحصنى (وقع شبه ٥ – ٧) والآمدى لا ينكر هذا الاتجاه ، ولكن بعد كون النص قطعياً ، انظر تعليقات الكوثرى على « الأسماء والصفات » للبيهقى ٣٥٣ ، ٣٥٩ وارجع إلى ل ٢١ ا ، ص ٣٩ ، ١٠٤ ، ٥١ ا من هذا الكتاب .

(٤) بالأصل (ما مثل) ورجحت أن (ما) زائدة .

(٥) هذا موقف قريب من موقف البيهقى فى مسألة « الصفات الخبرية » الذى سلفت الإشارة إليه ، ولعله يتفق تماما مع رأى الخطابى (الأسماء والصفات للبيهقى ٣٣٥ ، ٣٣٦) غير أنه يهتز كثيراً إذا ما اعتبرنا موقف الآمدى من الأدلة السمعية انظر ما مر فى الصفحات السابقة هنا ، والأبكار ١١٥/١ ب .

(٦) فى الأصل « تبدوها . . تعنوها » وهو خطأ يتكرر كثيراً من الناسخ . .

أما لفظ « اليدين » فإنه يحتمل « القدرة » ولهذا يصح أن يقال : فلان فى يدى فلان ، إذا كان متعلِّق قدرته وتحت حكمه وقبضته ، وإن لم يكن فى يديه اللتين هما بمعنى الجارحتين أصلا ، وعلى هذا يحمل قوله عليه السلام : « قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن »[1] .

فإن قيل[2] : يلزم من ذلك إبطال فائدة التخصيص بذكر خلق آدم باليدين ؛ من حيث إن سائر المخلوقات إنما هى مخلوقة بالقدرة القديمة ، فإذا قال : (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى)[3] . أى بقدرتى لم يكن له معنى .

قلنا – لايبعد أن تكون فائدة التخصيص بالذكر التشريف والاكرام ، كما خصص المؤمنين بلفظ العباد وأضافهم بالعبودية إلى نفسه[4] . وكما أضاف عيسى[5] والكعبة إلى نفسه[6] ، ولم تكن فائدة التخصيص بالذكر اختصاص ما أضافه إلى نفسه بالإضافة ، بل التشريف والاكرام لاغير . ثم إنا قد بينا أن للبارى – تعالى – قدرة وهى معنى يتأتى به[7] الإيجاد ، واليدان إما أن يتأتى بهما الايجاد والخلق أو ليس ، فإن تأتى بهما الايجاد . فهى نفس القدرة ، لازائدا عليها ، وإن اختلفت العبارات الدالة عليها ، والقول بالتعدد فى صفة القدرة مما لاسبيل إليه ، لما أشرنا إليه . وأما إن كانت مما [لا][8] يتأتى بها الإيجاد والخلق

---

(١) يروى البيهقى هذا الحديث فى « الأسماء والصفات ٣٤٠ ، ٣٤١ ، بلفظ يختلف ويذكر تأويل العلماء له بالقدرة والملك والتصرف وانظر الأبكار (١١٦/١ ا ، ب) حيث يذكر اتجاهى الأشاعرة فى هذا ويميل إلى التأويل ولكن بالقدرة لا بالنعمة .

(٢) ممن قال بذلك الأشعرى (الإبانة ٥٠ ، ٥١) وانظر الأسماء والصفات للبيهقى ٣٣٣ – ٣٤١ ، حيث يروى أحاديث الأصابع ويؤولها بمثل ما هنا ، إلا أنه يجرى اليد على ظاهرها (٣١٤ – ٣٢٣) وانظر تأويل الغزالى لحديث (قلب المؤمن . .) فى الجام العوام ٢٤١ ، ٢٤٢ « والاقتصاد ٣٤ « وانظر النسفى (بحر الكلام ٢١) إذ يفسر الأصبعين بالاثرين التوفيق والخذلان وانظر أصول الدين للبغدادى ص ٧٦ حيث يؤول اليد بالقدرة ويقول أيضاً « وقلب المؤمن بين نعمتى الخوف والرجاء » وانظر الأبكار (١١٩/١ ب) .

(٣) جزء من الآية ٧٥ من سورة ص .

(٤) فى مثل قوله تعالى : « إن عبادى ليس لك عليهم سلطان » الآية ٤٢ من سور الحجرة ، ٦٥ من الإسراء .

(٥) فى مثل قوله تعالى : « وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه » الآية ١٧١ من سورة النساء ، وقوله – تعالى : (قال إنى عبد الله . .) فى الآية ٣٠ من سورة مريم .

(٦) فى مثل قوله تعالى : « ان طهرا بيتى للطائفين . . » الآية ١٢٥ من سورة البقرة ، وقوله تعالى : « وطهر بيتى للطائفين . . » الآية ٢٦ من سورة الحج . وانظر الجام العوام « للإمام الغزالى ص ٢٨٠ ضمن مجموعة (القصور العوالى) .

(٧) فى الأصل (بها) .

(٨) زيادة ليست بالأصل .

فلا محالة – أن فى حمل اليدين[1] إلى غير القدرة مايفضى إلى الكذب فى الآية ، حيث أضاف الخلق والإيجاد إليهما ولامحالة أن محذور إبطال فائدة التخصيص أدنى من المحذور اللازم من الكذب ، وعلى تقدير التساوى فالاحتمال قائم ، والقطع منتف .

وأما قوله : (تجرى بأعيننا) فإنه يحتمل الحفظ والرعاية ، ولهذا تقول العرب : فلان بمرأى من فلان/ومسمع ، إذا كان ممن يحوط به حفظه ورعايته ، ويشمله رفده ورعايته[2] ٦٠ / ا
وقد قيل : إنه يحتمل أن يراد بالأعين ههنا على الخص[3] ما انفجر من الأرض من المياه ، وأضافها إلى نفسه إضافة التملك[4] .

وقوله : « ويبقى وجه ربك[5] » فإنه يحتمل أن يكون المعنىٌّ بالوجه الذاتُ ومجموعُ الصفات ، وحمله عليه أولى ؛ من جهة أنه خصصه بالبقاء وذلك لايختص بصفة دون صفة ، بل هو بذاته ومجموع صفاته باق .

وقوله : « الله نور السموات والأرض » فإنه يحتمل أن يكون المراد به أنه هادى أهل السموات والأرض ، ويكون إطلاق اسم النور عليه باعتبار هذا المعنى[6] .

---

(١) كذا بالأصل ضمن « حمل » معنى « صرف » .

(٢) كذا بالأصل مكررة ، ولعل الثانية « عنايته » تصحفت على الناسخ .

(٣) كذا فى الأصل ، وفى القاموس (خصه بالشئ خصا وخصوصا وخصوصية وتخصة فضله وخصه بالود كذلك ، والخاص والخاصة ضد العامة) .

(٤) ذكر الأشعرى هذه الآية فى الإبانة (ص ٤٧ ، ٤٨) لإثبات العين صفة لله لا جارحة ، وانظر الأبكار (١/ ١١٥ ب).

(٥) يورد هذه الآية فى الأبكار ١/١١٥ ب ويذكر رأى المشبهة ورأى الأشعرى فيها ثم يؤولها بالذات مع صفاتها وانظر الإبانة ٤٧ ، ٤٨ والأسماء والصفات ٣٠١ – ٣١٢ » وشرح الطحاوية ٤٥ ، وابن تيمية : مجموعة تفسيره ط بومباى سنة ١٩٥٤ ، ص ٣٢٠ ، حيث يذكر تطور موقف الأشاعرة من الصفات الخبرية ، وأن التأويل لها قد بدأ بالجوينى ، ولكن يبدو أن هذه النزعة أقدم من ذلك ، انظر « أصول الدين للبغدادى ١٠٩ – ١١٤ » .

(٦) قارن بالأبكار (١/١١٧ ا) وانظر « المضنون الصغير للغزالى » ٣٠٥ (وتفسير القرآن العظيم لابن كثير ٣/٢٨٩ ط الحلبى) إذ يفسر هذه الآية بما هنا مع تأويلات أخرى ، والنسفى فى بحر الكلام (١٩) الذى يتفق مع الآمدى ، وانظر مشكاة الأنوار فهى برمتها جواب عن سؤال حول هذه الآية وخاصة ص ٣٠٣ – ٣٢٠ ، وأصول الدين للبغدادى ٧٣ ، وانظر نشأة الفكر للدكتور النشار ٢/٢٦٧ ، ٢٩٧ ، ٣٨٣ ، ٥٣١ ، حيث يذكر ألوان التشبية التى يتمسح أصحابها بمثل هذه الآية .

وقوله : (ياحسرتى على ما فرطت فى جنب الله) فيحتمل أن يكون المراد به أمر الله ونهيه ، فيكون تقدير ذلك : ياحسرتا على ما فرطت فى امتثال أوامر الله ونواهيه ، ويحتمل أن يكون المراد به الجناب ، ومنه يقال : فلان لائذ بجنب فلان أى بجنابه وحرمه[1] .

وأما قوله : (يوم يكشف عن ساق) فيحتمل أن يكون المراد به الكشف عن ما فى القيامة من الأهوال ، وما أعد للكفار من السلاسل والأغلال ، ولهذا يقال : قامت الحرب على ساق ، عند التحامها ، وتصادم أبطالها ، واشتداد أهوالها[2] .

وقوله عليه السلام : « فيضع الجبار قدمه فى النار » ، فقد قيل : يحتمل أن يراد به بعض الأمم المستوجبين[3] النار ، وتكون إضافته القدم إلى الجبار – تعالى – إضافة التمليك[4] ، وقد قيل : يحتمل أن يكون المراد به قدم بعض الجبارين المستحقين للعذاب الأليم ، بأن يكون قد ألهم الله النار الاستزادة إلى حين استقرار قدمه فيها .

وأما آية[5] « الاستواء » فإنه يحتمل أن يكون المراد التسخير ، والوقوع فى قبضة القدرة[6] ، ولهذا تقول العرب : استوى الأمير على مملكته ، عند دخول العباد تحت طوعه فى مراداته ، وتسخيرهم فى مأموراته ومنهياته ، وإليه الإشارة بقول الشاعر :

قد استوى بشر على العــراق   من غير سيف ودم مهراق[7]

---

(١) انظر تفسير النسفى ط الحلبى « ٤/٦٣ » فى جنب الله فى أمر الله أو فى حقه أو فى ذاته وهذا من باب الكناية .. إلخ والأشعرى مقالات – ١/٢٦٦ ، والأبكار ١/١١٧ ا .

(٢) يقول النسفى فى تفسيره ٤/٢٨٣ : « الجمهور على أن الكشف عن الساق عبارة عن شدة الأمر وصعوبته » وانظر بحر الكلام ٢١ فهو يؤولها أيضاً ، والإبكار ١/١١٧ ا ، ب ، وفى القاموس المحيط (الساق ما بين الكعب والركبة ، ويوم يكشف عن ساق عن شدة والتفت الساق بالساق . آخر شدة الدنيا بأول شدة الآخرة ، يذكرون الساق ويريدون شدة الأمر..).

(٣) فى الأصل (إلى النار) .

(٤) انظر بحر الكلام للنسفى ٢١ ، وأصول الدين للبغدادى ٧٦ ، والأبكار ١/١١٩ ب وارجع إلى التعليق على ل ٥٩ ب

(٥) فى الأصل : الآية

(٦) قارن بالأشعرى و (الإبانة ٤٢ – ٤٧) والنسفى (بحر الكلام ٢٤ – ٢٦ ، ٦٣ ، ٦٤) حيث يختار انموقف السلف ، والبغدادى (أصول الدين ١١٢ – ١١٤ (حيث يؤوله بالملك لا بالاستيلاء ، وقريب منه الجوينى فى (الإرشاد ١١٥) أما الغزالى فى الاقتصاد ٣٢ – ٣٧ وفى الجام العوام ٢٣٩ فيتفق مع الآمدى .

(٧) قيل فى بشر بن مروان ، انظر البيهقى الأسماء والصفات ٤١٢ ، والأقتصاد ٣٥ واجتماع الجيوش الإسلامية ص ٨٢ حيث يناقش الاستناد إلى هذا البيت الذى قاله الأخطل كما نص على ذلك صاحب القاموس فى مادة : س و د . وقد أورده محقق شعر الأخطل (فى طبعته الثانية بدار المشرق ببيروت ص ٣٩٠) ضمن الأبيات التى نسبت إليه ، ولم ينبه على عدم صحة النسبة ، مع التزامة بذلك .

٦٠ / ب / وتكون فائدة التخصيص بذكر العرش التنبيه بالأعلى على الأدنى[1] فيما يرجع إلى الاستيلاء والاستعلاء .

وأما « خبر النزول[2] » فانه يحتمل أن يكون المراد النزول بمعنى اللطف والرحمة ، وترك ما يليق بعلو الرتبة وعظم الشأن ، والاستغناء الكامل المطلق ،ولهذا تقول العرب : نزل الملك مع فلان إلى أدنى الدرجات عند لطفه به ، وإحاطته بعنايته ، وانبساطه فى حضرة مملكته ، وتكون فائدة ذلك انبساط الخلق على حضرة المملكة ، بالتضرع بالدعوات والتبتل بالعبادات وغير ذلك ، من الرياضات ، فى تحصيل المقاصد والمطلوبات[3] . وإلا فلو نظر إلى ما يليق بمملكته ، وعلو شأنه ، وعظمته ، لما وقع التجاسر على خدمته ، والوقوف بعتبته ، فإن العباد وعباداتهم ، من صومهم وصلاتهم ، بالنسبة إلى عظمته وجلاله دون تحريك أنملة بعض العباد ، فى معرض الطاعة والخدمة لبعض ملوك البلاد ، ومن فعل ذلك فانه يُعَدُّ فى العرف — مستهينا ومستهزئا[4] بالمملكة ، وخارجا عن إرادة التعظيم . فما ظنك بما هو فى دون من الرتبة ؟

وأما التخصيص بسماء الدنيا فمن حيث إنها أدنى الدرجات بالنسبة إلى رتبه العُلى[5] ، فلذلك جعل النزول إليها مبالغة فى اللطف ، كما يقال للواحد منا : صعد إلى السماء

(١) فى الأصل (بالأدفى على الأعلى) ، وما أحسبه إلا قد انقلب على ناسخه ، فالعرش أعلى المخلوقات واجلها ، انظر الأسماء والصفات ٤٠٤ — ٤٠٥ — ٤١٢ وكذا جاء فى الأبكار ١١٨/١ ا : « التنبيه بالأعلى على الأدنى » ، وفى الاقتصاد أيضاً ص ٣٥ .

(٢) ارجع إلى التعليق على ل ٥٩ ا ، ص ١٢٥ ، وانظر بحر الكلام للنسفى ٢٢ ، ٢٣ (النزول من الله الاطلاع والاقبال على عباده) والاقتصاد ٣٥ — ٣٧ ، والجام العوام ضمن مجموعة القصور » ٣٤٣ — ٣٤٤ والإبانة ١١ ، ١٢ وانظر نشأة الفكر للنشار ٦١٤/١ ، والابكار ١١٨/١ ا فهو يتفق مع « الغاية » فى الفكره والألفاظ .

(٣) قارن بالغزالى (الاقتصاد ٣٦ ، ٣٧) والآمدى هنا وفى الأبكار ١١٨/١ ا ، ب — يستعير روح الامام الغزالى وأسلوبه .

(٤) فى الأصل (مستهزأ) .

(٥) الآمدى يثبت هنا علوا ، ولكنه علو رتبة وشأن ينسجم مع اتجاهه التنزيهى لله عن الجهة والمكان ، وهو يتفق مع الغزالى فى الاقتصاد (٣٦ ، ٣٧) وانظر كلام الغزالى فى « مشكاة الأنوار » ص ٢٠٠ ضمن مجموعة .

ونزل إلى الثرى ، إذ هى أدنى الدرجات بالنسبة إلى رتبته فى جانبى النزول والرفعة ، لما ذكرناه . [و][1] خصص النزول بالليالى دون الأيام ، من حيث إنها مظنة الخلوات ، ووقت التضرع والدعوات لخالق البريات . وقد قيل : إنه يحتمل أن يكون المراد بنزول الله نزول ملك لله تجوزا واستعارة[2] ، كما قال : (واسأل القرية)[3] أى أهل القرية ، وكقوله : (الذين يحادون الله ورسوله)[4] أى أولياءه ، ويقول على لسانه « هل من تائب فأتوب عليه ؟ هل من مستغفر فأغفر له ؟ » وذلك كما يقال : نادى الملك وقال الملك كذا / على كذا ، ٦١ / ا وإن كان المنادى والقائل بذلك القول غيره .

وليس تأويل هذه الظواهر ، وحملها على هذه المحامل بمستبعد ، كما حمل قوله — تعالى — (وهو معكم أينما كنتم[5]) وقوله : (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ، ولا خمسة إلا هو سادسهم[6]) على معنى الحفظ والرعاية ، وكما حمل قوله — عز وجل — على ما أخبر به نبيه — عليه السلام — « مَنْ أتَانِي ما شِياً أتيت إلَيْهِ هَرْوَلةً[7] » على معنى التطول والإنعام ، فإن لم يُقبل بالتأويل ثَمَّ وجب الا يقال به ههنا ، وإن قيل به ههنا وجب القول به ثم ، إذ لا فارق بين الصورتين ولا فاصل بين الحالتين .

(١) زدتها لحاجة السياق .

(٢) ممن قال هذا الغزالى فى (الاقتصاد ٣٥) واستشهد بالآية (واسأل القرية . . .) وانظر الأبكار (١١٨/١ ب).

(٣) فى الأصل (فاسل القرية) وصوابها بالواو ، الآية رقم ٨٢ ، من سورة يوسف عليه السلام وانظر الأبكار ١١٨/١ ا

(٤) جزء من الآية ٢٠ من سورة المجادلة .

(٥) سورة الحديد الآية ٤ ، وانظر البيهقى (الأسماء والصفات ٤٣٠ ، ٤٣١) ، وبحر الكلام للنسفى ٢٦ وانظر التعليق التالى .

(٦) سورة المجادلة آية ٧ وهى فى الأصل « إلا وهو رابعهم ولا خمسة ألا وهو سادسهم » وهذه الواو زيادة فى الموضعين فغفر الله لفاعله ، هذا وقد تعرض ابن تيمية فى الفرقان ١٠٧ — ١٠٩ لتفسير هذه الآية ، ونقل عن جماعة منهم أحمد بن حنبل : « هو معهم بعلمه » .

(٧) « ومن أتانى يمشى أتيته هرولة » قطعة من حديث يرويه البيهقى فى الأسماء والصفات بروايات عدة ، ويقول (أخرجه البخارى فى الصحيح) ويؤوله بسرعة المغفرة وقبول الطاعة ، وانظر الاقتصاد ٣٤ ، وبحر الكلام ٢٢ حيث ينفيان عن الله الحركة والانتقال ، هذا وقد ذكر الآمدى فى الأبكار أموراً أخرى تعدها المشبهة والسلفية صفات وليست فى نظره كذلك مثل (الصورة ، والكف . والاصبعان . والضحك . والكرم) وهو يؤولها بما يليق بذاته فى نظره ويحيل على ماسيذكره فى إبطال التشبيه (الأبكار ١١٨/١ ، ١١٩ ، ١٠٢ ا) .

وأما السؤال الثالث :

فقد اضطربت آراء المتكلمين فيه :

فذهبت المعتزلة إلى أن الصفة هى نفس الوصف ، والوصف هو خبر الخبير عمن أخبر عنه بأمر ما ، كقوله : إنه عالم أو قادر أو أبيض أو أسود ونحوه ، وأنه لا مدلول للصفة والوصف إلا هذا[1] ، ولربما احتجوا فى ذلك بأنه لوخلق الله – تعالى – العلم أو القدرة أو غيرهما من الصفات لبعض المخلوقات لم يصح تسميته باعتبار ذلك واصفا ، ولو أخبر عنه بأنه عالم أو قادر أو غير ذلك صح القول بتسميته واصفا ، والصفة يجب أن تكون ما يكون بها الواصف واصفا ، وليس على [هذا][2] النحو غير القول والإخبار ، ولعل منهم من يستند فى ذلك إلى النقل عن أهل الوضع أنهم قالوا : الوصف والصفة بمعنى واحد ، كما يقال الوجه والجهة والوعد والعدة ، وإذا كان كذلك فالوصف هو القول ، والصفة هى القول لكونها فى معناه[3] ، ثم بنوا على ذلك انتفاء الصفات عن البارى – تعالى – فى الأزل ، لضرورة استحالة القول بوجود الواصف فى القدم[4] .

وأما معتقد أهل[5] الحق : فالصفة هى ما وقع الوصف مشتقا منها ، وهو دال عليها وذلك مثل العلم والقدرة ونحوه ، فالمعنىّ بالصفة ليس إلا هذا المعنى ، والمعنى بالوصف ليس

---

(١) قارن بالمقصد الاسنى ١٢ ، والأبكار (١/١٢٠ ا ، ب) .

(٢) زيادة ليست بالأصل .

(٣) انظر مناقشة الغزالى لهذا الاستدلال فى المقصد الاسنى ٥ – ٧ وتنبيهه إلى المنهج السديد فى بحث أى مسألة بتحديد المصطلحات أولا وانظر الأبكار حيث يعرض لهذه المسألة تحت عنوان (الاسم والتسمية والمسمى ١/٢٩٢ ا – ٢٩٤ ا) .

(٤) قارن بما ينقله صاحب إيثار الحق عن الشيخ مختار المعتزلى فى كتابه المجتبى عن تطور موقف المعتزلة من مسألة الصفات (إيثار الحق ١٠٦) وبالأبكار (١/١٢٠ ب) وبالمغنى ٥/٢٤١ ، ٢٤٢ والآمدى هنا يتابع فى هذا بعض شيوخ الأشاعرة المتحاملين على المعتزلة كالأشعرى فى الإبانة ص ٢٨ – ٣٤ ، انظر د.النشار « نشأة الفكر ١/٤٦٨ » ، ومقدمة مناهج الأدلة للدكتور قاسم ص ٣٨ – ٤٠ ، وقد أورد الآمدى فى الأبكار (١/٢٩٢ ب ، ٢٩٣ ا) على لسان معترض من المعتزلة القول بأن اسماءه تعالى كانت له فى الأزل بالقوة والامكان ويجب أن يحمل اتفاق العقلاء على وجود اسمائه فى الأزل على ذلك ، ثم يرد الآمدى هذا القول بأنه ادعاء لا دليل عليه ، وانظر قول الخوارج (اسماء الله مخلوقة) فى تاريخ فلسفة الإسلام د.هويدى ١/٤٧ .

(٥) قارنه بما فى الأبكار ١/٢٩٢ أمن أن هذا هو قول الأكثر من اصحابنا والجم الغفير ، ثم يورد أدلتهم على ذلك .

٦١/ب

الا ما هو دال على هذا المعنى بطريق الاشتقاق ، ولا يخفى ما بينهما من التغاير / فى الحقيقة والتنافر فى الماهية ، فالخلاف إن وقع فليس إلا فى تسمية هذا المعنى صفة ، وحاصل النزاع فى ذلك مما لا مطمع فيه باليقين ، وانما هو مستند إلى الظن والتخمين[1] . ويكفى فى ذلك ما نقل عن العرب ، واشتهر استعماله فى ألسنة أهل الأدب : أن الصفة منقسمة إلى خلقية لازمة وغير خلقية ، ثم فسروا الخِلْقية بالسواد والبياض ونحوه ، ولولا أن ذلك جائز ، وإلا[2] لما شاع ولا ذاع ، وعدم اشتقاق اسم منه لمن أبدعه وخلقه لا يدل على امتناع تسميته صفة ؛ لجواز أن يكون اشتقاق ذلك الاسم من الوصف دون الصفة ، ثم ولو وجب اشتقاق اسم الواصف من الصفة لكونه خالقها لوجب اشتقاق اسم الزانى والمؤذى والمفسد للبارى – تعالى – من الزنا والفساد والأذى لكونه خالقها ، وهو محال .

وما نقل عن العرب من قولهم : إن الوصف والصفة بمنزلة الوعد والعدة ، وهما بمنزلة واحدة ، يحتمل أن يكون المراد بذلك التسوية بينهما ، فى المصدرية ، فإنه يصح أن يقال : وصفته وصفا ووصفته[3] صفة . كما يقال : وعدته وعدا ، ووعدته عدة ، أو أنهم أرادوا بقولهم أن الوصف هو الصفة للواصف المخبر ، فإنّ قيامه به – لا محالة – صفة له ، والواجب جعل ما صح نقله عنهم من هذا القبيل على [مثل][4] هذه المعانى أو عينها جمْعا بين النقلين وعملا بكلا الدليلين[5] .

وإذا عرف أن الصفة غير الوصف ، فهل هى نفس الموصوف أم غيره أم لا هى هو ولا هى غيره ؟ فالذى ذهب إليه الشيخ أبو الحسن وعامة الأصحاب أن من الصفات ما يصح أن يقال هى عينه وذلك كالوجود[6] ، ومنها ما يقال إنها غيره ، وهى كل صفة أمكن مفارقتها

---

(١) انظر « المقصد الاسنى ص ١٠ ، ١٧ » حيث يصف هذا البحث بأنه (طويل الذيل قليل النيل) وانظر الأبكار (١/١٢٠ ب ، ١٢١ ا) حيث ختمه بقوله : « وبالجملة فالبحث فى هذه المسألة لفظى لا معنوى » وشرح الطحاوية ص ٦٥ .

(٢) كلمة « إلا » لا داعى لها ، وقد نبهت على ذلك من قبل ، وانظر الأبكار (١/١٢٠ ب) .

(٣) فى الأصل (ووصفت) صححته اعتماداً على الإبكار (١/١٢٠ ب) .

(٤) زدت هذه الكلمة لتستقيم العبارة .

(٥) انظر المقصد الأسنى للغزالى ٤ – ١٧ ، ومنهاج العارفين له ١٩٣ .

(٦) انظر تفصيل الآراء فى هذه المسألة فى الأبكار (١/٥١ ب ، ٥٢ ا ، ب ، ٥٣ ا) .

للموصوف بجهة ما ، كما فى صفات الفعال[1] ، من كونه خالقا ورازقا ونحوه ، ومنها ما لا يقال إنها عينه ولا غيره ؛ وهى كل صفة امتنع القول بمفارقتها بوجه ما كالعلم والقدرة وغيرهما / من الصفات النفسية لذات واجب الوجود ، بناء على [أن[2]] معنى المتغايرين كل موجودين صحت مفارقة أحدهما للآخر بجهة ما كالزمان والمكان ونحوه ، وهذا الكلام بعينه جار فى تغاير الصفات النفسية بعضها مع بعض أيضا ، وهذا مما لا أرى حاصله[3] يرجع إلى أمر يقينى ولا إلى معنى قطعى ، وإنما هو راجع إلى أمر اصطلاحى ، والواجب أن يجرد النظر إلى التحقيق ، ويكشف عن غور مزلة الطريق ، فنقول :

١/٦٢

الواجب أن كل ذات قامت بها صفات واجبة زائدة عليها فالذات غير الصفات ، وكذا كل واحد من الصفات غير الأخرى ، إن اختلفا بالذوات ، بمعنى أن حقيقة كل واحد والمفهوم منه ، عند انفراده ، غير مفهوم الآخر ، لا محالة . نعم إن لم يصح اطلاق اسم الغيرين ولا القول به [صفة][4] عن ذات الله — تعالى — وصفاته ، مع[الاعتراف[5]] بكونها مختلفة الحقائق والذوات ، لعدم ورود السمع به ، فهو جواب ، لكنه مما لا يقدح فى المطلوب .

---

(١) كذا بالأصل والمراد « الأفعال » وانظر تعليقاتى على مسألة تقسيم الصفات (حالية ومعنوية) عند ل ١٠ ا من هذا الكتاب (ونفسية وفعلية) عند ل ٤٢ ا ، وانظر الأبكار (١/١٢١ ا) وشرح الطحاوية ٦٣—٦٧ ، والمضنون الصغير ، ٣٣١ ، ٣١٢ ، واللمع للأشعرى ٢٨ — ٣١ والتعرف للكلاباذى ٣٦ ، ٣٧ هذا وقد ذكر الآمدى فى الأبكار (١/٢٩٢ ا ، ب) حيث عرض « لمسألة الاسم والتسمية والمسمى » خلاف الأستاذ أبى بكر بن فورك لرأى الشيخ الأشعرى وقوله مع المعتزلة بأن الاسم هو المسمى بعينه ، كما ذكر أيضاً رأى الأستاذ أبى نصر ابن أبى أيوب من الأصحاب الذى وافق فيه الإطلاق اللغوى ثم مناقشته لكل منهما وتحقيقه القول السائد فى المذهب ، ورأى أبى نصر المشار إليه قريب مما يذكره النسفى الماتريدى فى بحر الكلام ٣٤ ، ٣٥ .

(٢) زيادة ليست بالأصل .

(٣) انظر مقالات الإسلاميين ١/٢٣٠ وانظر مناقشة المؤلف لمسألة تغاير الصفات أو وحدتها فى ل ٥٠ ا — ٥٣ ا والتعليقات عليها وانظر أيضاً تاريخ فلسفة الإسلام للدكتور يحيى هويدى ١/٦٢ — ٦٤ ، ١٠٥ — ١٠٦ فهو يدرس بدقة واعتماداً على النصوص موقف الخوارج والإسماعيلية من مشكلة علاقة الصفات بالذات .

(٤) كلمة صعبت قراءتها اثبتها ترجيحا .   (٥) فى الأصل (مع الاختلاف بكونها) .

وعند ذلك فلا بد من التنبيه لدقيقة[1] : وهو أنه وان كانت الصفات غير ما قامت به من الذات ، فالقول بأنها غير مدلول الاسم المشتق منها ، أو ما وضع لها وللذات ، من غير اشتقاق ، وذلك مثل صفة العلم بالنسبة إلى مسمى العالم أو مسمى الإلّه ، [غير صحيح][2] . وكذلك لا يصح أن يقال : بأنها[3] عينه أيضا فإنها إدراك جزء ، ومعنى ما قيل إنها [ليست][4] عينه أو غيره — ولا محالة — أن جزء معنى الشيء ليس هو غيره وإلا لفهم دونه ، ولا هو عينه لافتقاره إلى غيره . فعلى هذا ، وإن صح القول بأن علم الله — تعالى — غير ما قارنه من الذات ، لا يصح أن يقال إن علم الله تعالى غير مدلول اسم الله ولا عينه ، إذ ليس هو غير مجموع الذات مع الصفات ، وأيضا فإنه لو قطع النظر عن الذات أو بعض الصفات لما كان الباقى هو مدلول اسم الإله ولعل هذا ما أراده الحذاق من الأصحاب فى أن الصفات النفسية لا هى هو ولا هى غيره[5] .

وهذا آخر ما أردنا ذكره من هذا القانون ، والله المستعان .

---

(١) تجد العناية بهذه الدقيقة فى كثير من كتب ابن تيمية ، وهو يرد بها على خصوم أهل السنة الرامين لهم بالقول بتعدد القدماء لإثباتهم الصفات القديمة ، انظر مثلا : منهاج السنة — ط بولاق ١/٢٣٥ — ٢٣٦ والموافقة ت الشيخ حامد الفقى ٢/٢٢٥—٢٢٨ ، وانظر شرح الطحاوية لابن أبى العز الحنفى — وهو يكاد ينقل عن ابن تيمية ٦٤ ، ٦٥ ، وانظر نشأة الفكر للدكتور النشار ١/٢٨٧ ، ٢٨٨ .

(٢) كلمتان زدتهما وليستا بالأصل ، إذ الجملة قبلها بدون خبر والسياق يؤيد ذلك .

(٣) فى الأصل (بأن) .   (٤) زيادة ليست فى الأصل .

(٥) انظر مناهج الأدلة لابن رشد ، مع مقدمة الدكتور محمود قاسم — ٣٨ — ٤٨ ، ١٦٥ — ١٦٧ ، ونشأة الفكر الفلسفى للدكتور على النشار ١/٢٦٣ ، ٤٧٩ ، ٢/١٥٦ ، ١٥٧ ٢٨٧ ، والاقتصاد ٨١ ، ٨٢ وبحر الكلام ١٥ ، ١٦ هذا ويعقد الآمدى فى الأبكار (١/٢٩٤ ا ، ب) فصلا يثبت فيه أن مأخذ الأسماء الإلهية من الشرع المنقول ، لا من قضايا العقول ، ثم يعقد فصلا آخر لبيان معانى الأسماء الحسنى حتى ل ٢٩٨ ا .

القانون الثالث

في وحدانية الباري -تعالى-

رأى الفلاسفة الالهيين *

/ وبيان استحالة القول باجتماع الإلهين[1]، لكل واحد من صفاتٍ الإلهية ما لصاحبه .

٦٢/ب

وقد سلك الفلاسفة طريقا فى التوحيد ، حاصله يرجع إلى امتناع وقوع الشركة فى نوع واجب الوجود ، واستحالة وجود واجبين ، وقد أشرنا إليها فى مبدأ قانون الصفات ، وإلى ما يرد عليها من الاعتراضات ، فلا حاجة إلى ذكرها ثانيا[2] .

وأما المتكلمون فقد سلك عامتهم فى الإثبات مسلكين ضعيفين :

المسلك الأول : أنهم[3] قالوا : لو قدرنا وجود الإلهين ، وقدرنا أن أحدهما أراد تحريك جرم ما والآخر أراد تسكينه ، فإما أن تنفذ إرادة كل واحد منهما ، أو لا تنفذ ولا لواحد منهما ، أو لأحدهما دون الآخر : فإن نفذت إرادتهما أفضى ذلك إلى اجتماع الحركة والسكون فى شيءٍ واحد فى حالة واحدة ، وذلك محال . وان لم تنفذ ارادتهما أفضى إلى عجز كل واحد منهما وإلى أن يكون الجرم الواحد يخلو من الحركة والسكون معا وهو محال أيضا .

---

* زيادة ليست فى الأصل .

(١) كذا بالأصل، وانظر فى معنى التوحيد والوحدة عند المتكلمين : الأبكار ١٦٦/١ ب–١٦٧ ب والمغنى ٢٤١/٤–٢٤٧ وبحر الكلام ١٧ ، ١٨ ونهاية الأقدام ٩٠ – ٩١ والاقتصاد ٤٥ والمبين ١٤ ا ، ب ، ١٥ ا ومقدمة مناهج الأدلة ٣٨–٤٨ وموافقة صحيح المنقول لابن تيمية ١٣٤/١ – ١٣٨ .

(٢) بشأن مفهوم التوحيد عند الفلاسفة الإسلاميين : انظر كتاب الكندى إلى المعتصم بالله ٩٠ – ٩٢ وعيون المسائل للفارابى ص ٥ والإشارات والتنبيهات ٤٥٦/٣ – ٤٨٣ ، وانظر أثر هذا المفهوم عند الغزالى فى (المقصد الأسنى ٦٧ ، ٦٨ والمضنون الصغير ٣١٠) وعند بعض المتكلمين – كما يشير د.أبو ريدة فى « الكندى وفلسفته ٨٤ ، ٨٥ » – كالنسفى الماتريدى « بحر الكلام ١٧ ، ١٨ » وابن حزم (الفصل ٤٥/١ ، ٤٦) والكعبى المعتزلى (المغنى ٣١٨/٤) والشهرستانى (نهاية الاقدام ٩٠ ، ٩٣) وعند الآمدى نفسه كما سيأتى فى ل ١٦٣ ا ، ب = ص ١٥٣ – ١٥٥ فيما يلى .

(٣) هذا هو دليل التمانع المشهور : قارن بعرضه فى اللمع ٢٠ ، ٢١ وأصول الدين ٧٥ ، ٨٥ والتمهيد ٤٦ ، ١٥١ ، ١٥٢ والإرشاد ٣٥ والمواقف ٤٢/٨ ، ٤٣ والمحصل ١٤٠ وشرح النسفية ٢١٦ – ٢٢٩ والمغنى للقاضى عبد الجبار المعتزلى ٢٤١/٤ – ٢٤٥ ، ٢٧٥ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ .

وان نفذت ارادة أحدهما دون الآخر أفضى إلى تعجيز أحدهما ، ولو عجز أحدهما لكان عاجزا[1] بعجز قديم ، والعجز لا يكون الا عن معجوز عنه ، وذلك يفضى إلى قدم المعجوز عنه وهو ممتنع .

لكن منشأ الخبط ومحز الغلط ، فى هذا المسلك[2] ، إنما هو فى القول بتصور اجتماع إرادتيهما للحركة والسكون وليس ذلك مما يسلمه الخصوم ، ولا يلزم من كون الحركة والسكون ممكنين ، وتعلق الإرادة بكل واحد منهما حالة الانفراد ، أن تتعلق بهما حالة الاجتماع . ووزانه ما لو قدرنا ارادة الحركة والسكون من أحدهما معا فإنه غير متصور ، ولو جاز تعلقها بكل واحد منهما منفردا ، وليس هذا إحالة لما كان جائزا فى نفسه ، فان ما كان جائزا هو إرادته منفردا . والمُحال إرادته فى حال كونه مجامعا . وبهذا يندفع قول القائل : إن ما جاز تعلق الارادة به حالة الانفراد جاز تعلقها به حالة الاجتماع ؛ إذ الاجتماع لا يصيِّر الجائز محالا . وهذا الكلام بعينه فى الإرادة هو أيضا لازم فى صفة القدرة ، وأما القول بأن عجز أحدهما يستدعى عجزا قديما [و][3] معجوزا عنه فيلزم مثله / فى القدرة ، فان القادر قادر بقدرة قديمة ، فان استدعى العجز قدم المعجوز عنه ، وجب أن تستدعى القدرة [قدم][4] المقدور . ٦٣ / ا

فإن قيل : القدرة ليس معناها غير التهيؤ والاستعداد للإيجاد والإحداث ، وذلك لا يستدعى قدم المقدور ، قيل : والعجز لا معنى له إلا عدم القدرة على الإحداث وذلك أيضا لا يوجب قدم شيء ما ، لا بل أولى ، فإن وجود القدرة إذا لم يستدع مقدورا فعدمه بعدم الاستدعاء أولى .

---

(١) قارن بحديث عبد الجبار عن العجز فى المغنى ٢٥٣/٤ وما بعدها .

(٢) قارن نقده لهذا الدليل هنا وفى الأبكار ١٦٩/١ ا ، ب بنقد ابن رشد له من الناحيتين الشرعية والفلسفية فى مناهج الأدلة ١٥٧ — ١٥٩ وابن تيمية من وجهة نظر سلفية فى الموافقة ١٣٤/١ — ١٣٧ وابن أبى العز أيضاً فى شرح الطحاوية ٢٠ — ٢٨ وابن عربى من نظرة صوفية فى الفتوحات ٢٨٩/٢ ، ٢٩٠ بل ومن وجهة نظر كلامية أيضاً عند السعد التفتازانى فى شرح النسفية ٢٢٢ ، ٢٢٤ والطوسى فى شرحه على المحصل ص ١٤٠ ثم انظر محاولات الدفاع عن هذا الدليل عند متكلم أشعرى كالشهرستانى فى نهاية الأقدام ٩١ — ٩٨ وعند متكلم معتزلى كالقاضى عبد الجبار فى المغنى ٢٢٥/٤ — ٢٧٥ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨ .

(٣) فى الأصل « عجز قديم معجوز عنه » . (٤) زيادة ليست فى الأصل .

المسلك الثانى : هو أنهم قالوا : الطريق الموصل إلى معرفة البارى — تعالى — ليس إلا وجود الحادثات ؛ لضرورة افتقارها إلى مرجح ينتهى الأمر عنده ، وهى لا تدل على أكثر من واحد[1] .

وهو أيضا مما لا يقوى ؛ فإن حاصله يرجع إلى نفى الدليل الدال على وجود الاثنين ، ولا بد فيه من الاستناد إلى البحث والتفتيش ، وذلك غير يقينى على ما لا يخفى . ثم ولو قدر انتفاء كل دليل فذلك مما لا يكفى من رام نفى المدلول ؛ لجواز وجوده فى نفسه وانتفاء دليله .

فالصواب فى هذا الباب :

أن يقال : لو قدرنا وجود الإلهين لم يخل : اما أن يشتركا من كل وجه ، أو يختلفا من كل وجه[2] ، أو يشتركا من وجه دون وجه : فان كان الأول فلا تعدد ولا كثرة . وان كان الثانى فلا محالة أنهما لم يشتركا فى وجوب الوجود ولا فيما يجب لله من الكمالات ويستحيل عليه من الصفات ، وإذ ذاك فأحدهما لا يكون إلها . وإن كان الثالث فتخصيص ما به الاشتراك مما به الافتراق ، فى كل واحد منهما ، اما أن يستند اليه أو إلى خارج عنه : فان استند اليه فإما أن يكون ذلك له بالذات أو بالارادة ، لا جائز أن يكون له لذاته ؛ والا لوجب الاشتراك فيه ، لضرورة أن المقتضى له فيهما واحد . وإن كان ذلك له بالارادة استدعى [كونه متحققا[3]] وموجودا دون ما خصصه وهو محال . وان كان ذلك مستندا إلى خارج لزم أن [يستندا فى وجوبهما[3]] كل واحد على صاحبه ، وهو ممتنع ، ومع كونه ممتنعا فيلزم أن يكون [كلٌّ منهما ممكنا[3]] وجودُه ، وهو محال .

---

(١) قارن بعرض الشهرستانى لهذا المسلك فى نهاية الاقدام ص ٩٣ ودفاعه عنه فى ٩٦ — ٩٨ وبعرض القاضى عبد الجبار المعتزلى لهذا المسلك ونقده له (فى المغنى ٣٢٤/٤ — ٣٢٧) ونقد المؤلف له فى الأبكار ١٦٨/١ ب ونقده للفكرة التى يقوم عليها وهى « بطلان المدلول لبطلان دليله » فى الأبكار أيضاً ٣٧/١ ب — ٣٨ ب .

(٢) هذا المسلك المختار هنا قريب من دليل الكعبى الذى ينتمى فى الأصل إلى الكندى كما أشرت آنفا — قارن بالمغنى ٢٥٠/٤ ، ٢٥١ ، ٣١٦ — ٣٢٠ حيث يعرض دليل الكعبى وينقده ، وبالأبكار حيث ينسب هذا المسلك المختار هنا إلى الفلاسفة ويضعفه ، وينزع إلى الاعتماد على الدليل النقلى فى هذه المسألة متابعا فى هذا « بعض الأصحاب » (ولعله يقصد الرازى — انظر فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٢٣٥) « وحذاق المعتزلة » وهو يقصد الجبائى ومن تابعه كعبد الجبار وأبى الحسين البصرى — انظر المغنى ٣٢٨/٤ ، ٣٢٩ والمعتمد لأبى الحسين البصرى ٨٨٦/٢ — ٨٨٨ وانظر أيضاً فى هذا شرح العقائد النسفية ص ٢٣٤ ، وموافقة صحيح المنقول ١٠١/١ ، ١٩٠ .

(٣) هذه المواضع الثلاثة ممحوة تماما فى الأصل أكملتها معتمداً على السياق ، وعلى الأبكار (١٦٧/١ ا ، ١٦٨ ب) .

٦٣/ب وأيضا فإنا لو قدرنا وجود إلهين ، وقدرنا وجود حادث ، فإما أن يستند فى وجوده / إليهما أو إلى أحدهما : لا جائز أن يستند إليهما ، فإنه إما أن يضاف حدوثه بكليته إلى كل واحد منهما بجهة الاستقلال ، أو يكون مضافا إليهما على وجه لو قدر عدم أحدهما لم يكن موجودا ، فإن كان القسم الأول فهو ظاهر الإحالة ، ثم يلزم إسقاط تأثير أحدهما وليس ما يفرض اسقاط تأثيره بأولى من الآخر ، وذلك يفضى إلى إسقاط تأثيرهما معا لاستحالة الجمع [بين[1]] التأثير واستقلال أحدهما . وان كان القسم الثانى فهو محال أيضا ؛ فإن إيجاد كل واحد منهما ليس إلا بالإرادة والقصد لا بالطبع والذات ؛ لضرورة كون الموجود المفروض حادثا كما سنبينه[2] ، وإذ ذاك فيمتنع قصد كل واحد منهما إلى الإيجاد لتعذر استقلاله به . ويتعذر قصده أيضا إلى بعض الايجاد لتعذر وقوعه به ، وعلى هذا يمتنع وقوع الايجاد لتعذر وقوع قصد بهما ، وقد فرض وقوع الإيجاد[3] .

ولا جائز أن يقال : ما المانع من أن يقصد كل واحد منهما مشاركة الآخر ؟ لأن القصد إما للمشاركة فى نفس القدرة ، أو فى نفس الفعل : فان كان الأول فمستحيل ؛ إذ القدرة الإلهية غير مخصصة له[4] وإلا أفضى إلى التسلسل ، فلا يتصور قصد الشركة فيها . وان كان الثانى فلا محالة أن قصد الشركة غير قصد نفس المشترك فيه ، وقصد المشترك فيه يعنى أن يكون مضافا فى الإيجاد والإحداث إلى أحدهما على وجه الاستقلال ، من غير أن يكون للآخر تأثير ألبتة ، وليس القول بإضافته إلى أحدهما على الخصوص بأولى من الآخر ، لكونهما مثلين ، وذلك يفضى إلى القول بانتفاء الحوادث وهو محال[5] .

---

(١) فى الأصل (فى) . (٢) فى ل ١٩٦ ، وما بعدها .

(٣) فى هذا الدليل ملامح من استدلال ابن رشد بالآية الكريمة (. . إذا لذهب كل إله بما خلق) القائم على وحدة الفعل الإلهى ، ويعتبر قريبا مما مال إليه الآمدى فى الأبكار من إيثار الاستدلال القرآنى على الوحدانية ، قارن هذا بما يرويه عبد الجبار عن شيوخه من المعتزلة فى المغنى ٤/٢٦٧ – ٢٦٩ ، وبما عند الرازى فى تفسيره (انظر فخر الدين الرازى للزركان ٢٣٦) والشهرستانى فى نهاية الاقدام ٩٦ – ٩٩ .

(٤) فى الأصل « مخصوصة له » .

(٥) قارن هذا الاعتراض بما فى المغنى ٤/٢٥٨ ، ٢٦٠ . والكلام هنا غامض .

فإن قيل : قد صادفنا فى العالم خيرا وشرا ، وكل واحد منهما يدل على مريد له ، ولا محالة أن مريد الشر لا يكون مريدا للخير ، وكذا بالعكس ، واختلاف المرادات يدل على اختلاف المريد[1] .

قلنا : الاستدلال على وجود الإله إنما هو مستند إلى الجائزات ، وافتقارها إلى المرجح من حيث هى جائزة ، ولا اختلاف بينها فيه ، والفاعل لها إنما يريدها من حيث وجودُها ، والوجود من حيث هو وجود خير محض لا شر فيه ، وهو ما / يقع مرادًا للبارى – تعالى . ٦٤/أ وأما الشر من حيث هو شر فليس هو مُستَنِدًا إلا إلى اختلاف الأغراض ، أو إلى قول الشارع : افعل أو لا تفعل ، كما سنبينه[2] ، وذلك مما لا يوجب كونه شرا فى نفسه ، فاذا ليس الشر بما هو [شر][3] ذاتا يطلب حدوثها ولا عدمها حتى يقال إن ما اقتضاه يجب أن يكون غير ما اقتضى نفس الخير . ثم لو قدرنا أن ذلك مما يصح قصده وأنه ذات وأنه حقيقة ، لكن لا يخفى التحكم بدعوى انتسابه فى الإيجاد إلى غير ما نسب إيجاد الخير له ، بل لا مانع من أن يكون إيجادهما بإيجاد موجد واحد ، إلا على فاسد أصل القائل بالصلاح والأصلح وتحسين الفعل لذاته وتقبيحه ، وسيأتى وجه إبطاله إن شاء الله .

وهذا آخر ما أردنا ذكره ههنا ، والله الموفق للصواب . .

* * *

---

(١) انظر هذا السؤال الهام والإجابة عنه فيما يلى :

ا – ما سبق فى هذا الكتاب عند الكلام على الأرادة « ل ٣٠ ا ، ب » ، ص ٥٧ – ٦٠ .

ب – عند الغزالى فى الأقتصاد ص ٤٨ .

ح – عند الشهرستانى فى « نهاية الاقدام ٢٥١ – ٢٥٣ .

د – عند الباقلانى فى « التمهيد ٦٨ – ٧٥ » .

ه – عند البغدادى فى « أصول الدين » ص ٨٣ – ٨٦ .

و – عند ابن رشد فى « مناهج الأدلة » ١٠٢ ، ١٠٣ ، ٢٣٤ ، ٢٤٠ .

ز – عند الفارابى فى « عيون المسائل » ص ٨ .

ح – عند ابن سينا « النجاة ٢٨٤ – ٢٩١ » .

ط – عند ابن تيمية فى « الفرقان » ١٠٩ – ١٢٠ .

ى – عند عبد الجبار المعتزلى فى (المغنى) ٨/١٦٣ – ٢٦٤ .

(٢) فى القانون الخامس ص ٢١٢ وما بعدها . (٣) زيادة ليست فى الأصل .

القانون الرابع

في إبطال التشبيه وما يجوز عليه - تعالى - وما لا يجوز

ويشتمل على قاعدتين

(أ) في بيان ما يجوز على الله تعالى

(ب) في بيان ما لا يجوز عليه سبحانه

القاعدة الاولى

فى بيان ما يجوز على الله ــ تعالى ــ :

وقد أطبقت الأشاعرة ، وغيرهم من أهل الحق ، على جواز رؤية البارى عقلا ، ووقوعها شرعا . وأجمعت الفلاسفة[1] ، وجماهير المعتزلة[2] ، على انتفاء ذلك مطلقا .

ومن أهل الضلال من فصّل وقال : إنه يرى نفسه[3] ، وإنما يمتنع ذلك على غيره[4] .

والواجب البداية بتقديم النظر فى طرف الجواز العقلى أولا ، ثم فى وقوعه شرعا ثانيا[5] ، وقد سلك المتكلمون فى ذلك ، من أهل الحق ، مسالك لا تقوى :

المسلك الاول :

هو ما اشتهر من قولهم : الرؤية تتعلق بالموجودات المختلفة كالجواهر والأعراض ، ولا محالة أن متعلّق الرؤية فيها ليس إلا ما هو ذات ووجود ، وذلك لا يختلف وان تعددت الموجودات ، وأما ما سوى ذلك ، مما يقع به الاتفاق والافتراق ، فأحوال لا تتعلق بها الرؤية ، لكونها ليست بذوات ولا وجودات ، وإذا كان متعلق الرؤية ليس إلا نفس الوجود ، وجب / أن تتعلق الرؤية بالبارى لكونه ، لا محالة ، موجودا[6] .

٦٤/ب

---

(١) هذا هو المشهور عنهم وانظر الإشارات ٣/٤٣٥ ، ٤٤٠ ولكن يقرر ابن سينا جواز الرؤية « بالبصر الأخروى» فى ختام رسالته (فى القوى الإنسانية وإدراكاتها) ــ ضمن مجموعة تسع رسائل ــ ص ٦٩ ، ٧٠ .

(٢) انظر فى موقف المعتزلة ونفيهم الرؤية المغنى ٤/٣٣ ــ ٢٤٠ ، شرح الأصول الخمسة ٢٣٢ ــ ٢٧٧ .

(٣) فى الأصل (بنفسه) .

(٤) وانظر هذا الرأى والرد عليه فى المغنى ٤/٩٠ ــ ٩٢ وينسبه الجوينى فى الإرشاد ١٧٦ والبغدادى فى أصول الدين ٩٧ ، ٩٨ إلى البغداديين من المعتزلة وانظر أيضاً الاقتصاد ٣٩ ، والأبكار ١/١٢٥ ا .

(٥) فيما يتعلق بالوقوع الفعلى انظر الأبكار ١/١٢٥ ا ، ١٣١ ب .

(٦) القول بأن مصحح الرؤية هو الوجود ينسبه عبد الجبار فى المغنى ٤/٨٥ إلى بعض من لا علم له من المتأخرين ، ولعله يقصد الأشعرى ، انظر اللمع ٦٧ ، ٦٨ والإبانة ١٨ ، ١٩ وقال ابن كلاب والقلانسى بأن مصححها القيام بالذات (أصول الدين ٩٧ ، والأبكار ١/١٢٣ ا) وينقد صاحب المغنى هذا الرأى أيضاً فى ٤/١٨٠ ــ ١٨٣ ويصوغ البغدادى فكرة الأشعرى =

ومن نظر بعين التحقيق علم أن المتعلق به منحرف عن سواء الطريق[1] :

وذلك أنه وإن سلم جواز تعلق الرؤية بالجواهر والأعراض ، مع امكان النزاع فيه ، فهو لا محالة إما أن يكون من المعترف بالأحوال ، أو قائلا بنفيها : فاذا كان من القائل بها فالوجود الذى هو متعلق الرؤية حينئذ لابد وأن يكون هو نفس الموجود لا زائدا عليه ، وإلا كان حالا وخرج عن أن يكون متعلق الرؤية ، وإذا كان هو نفس الموجود وليس بزائد على الذات فلا بد من بيان الاشتراك بين الذوات الموجودة شاهدا وغائبا، والا فلا يلزم من جواز تعلق الرؤية بأحد المختلفين جواز تعلقها بالآخر ، ولا يخفى أن ذلك مما لا سبيل اليه ، والا كان البارى ممكنا لمشاركته الممكنات بذواتها فى حقائقها ، وهو متعذر[2] .

ثم ولو قيل : ليس متعلق الإدراك هو نفس الوجود ، بل ما وقع به الافتراق والاختلاف بين الذوات ، كما ذهب إليه بعض الخصوم من المعتزلة[3] ، لم يجد فى دفع ذلك مستندا غير الاستناد إلى محض الدعوى . وليس من الصحيح ما قيل فى دفعه من أن الإدراك أخص من العلم ، والعلم عند الخصم مما لا يصح تعلقه بالأحوال على حيالها[4] ، فيمتنع دعوى تعلق ما هو الأخص بها ؛ فانه لا يلزم من انتفاء تعلق العلم بشىء على حياله ، وان كان أعم ، انتفاء تعلق الأخص به ، اللهم الا أن يكون الأعم جزءا من معنى الأخص ، ويكون تعلق الأخص به من جهة ما اشتمل عليه من حقيقة ما تخصص به من المعنى العام؛ إذ هو نفس حقيقة ما منع من تعلقه ، وهو تناقض . أما ان كان الأعم كالعرض العام للأخص ، أو هو داخل فى معناه ، لكن تعلق المتعلق ليس إلا من جهة خصوصه ، لا من جهة ما يتضمنه من المعنى

= فى كتابه أصول الدين (٩٨ ، ٩٩) ثم نجدها عند الجوينى فى صيغة أخرى (الارشاد ١٧٧) وينقد ابن رشد كلا الصيغتين فى (المناهج ١٨٧ ، ١٨٩) وينقد الرازى فى « المعالم » ص ٥٩ – ٦٧ طريقة البغدادى ثم يلجأ إلى السمع متابعا للماتريدى ، وكذا فى المحصل ١٣٨ ، والأربعين ١٩٨ ، ورغم هذا نجد بعض الماتريدية يلجأ إلى طريقة ابى الحسن (انظر شرح النسفية ٣٢٥ – ٣٣١) ويورد الغزالى طريقة الأشعرى فى الاقتصاد ٣٨ ، ٣٩ ؛ ولكنه ينتقدها فى القسطاس ٧٥ ، ٧٦ والمعارج ١٣٥ – ١٤٠ .

(١) قارن بالأبكار (١/١٢٣ ب) .

(٢) هذا النقد يتجه إلى الجوينى الذى قال بالأحوال ، وقال أيضاً بمخالفة ذات البارى لسائر الذوات (انظر ما سبق فى ٥٨ أ ، ب) وانظر الأبكار ١/١٣١ ب ونهاية الأقدام ١٠٧ – ١٠٩ ، ٢١٤ .

(٣) قارن بالمغنى (٤/٨٣ ، ٨٤) والإرشاد للجوينى حيث ينسب هذا إلى البهشمية منهم ١٧٧ ، ١٧٨ .

(٤) راجع ما سبق عن أبى هاشم وأحواله فى ل ١١ ب وما بعدها .

العام ، فلا مانع من أن يكون تعلقه بالشئ على حياله ، وان كان تعلق المعنى العام به لا على حياله .

ثم ولو قدرنا امتناع تعلق الأخص بالشئ على حياله ، لضرورة امتناع تعلق الأعم به على حياله ، فحاصله / إنما هو راجع إلى مناقضة الخصم فى مذهبه ، وهو غير كاف فيما يرجع إلى الاستقلال بتحصيل المطلوب ، لضرورة تخطئة الخصم فيما وقع مستندا له ، وهو من خصائص مذهبه . ولهذا لو اعترف بخطئه فيما ذهب إليه لم يك ما[1] قيل مثمرا للمطلوب ولا لازما عليه ، كيف وأن ذلك وإن كان مناقضا لبعض الخصوم كالجبائى ومن تابعه ، لضرورة منعه من تعلق العلم بما وقع به الاتفاق والافتراق على حياله ، فهو غير لازم فى حق غيره ، اللهم إلا أن يكون قائلا بمقالته ، وذلك مما لا سبيل إلى دعوى عمومه .

١/٦٥

وان كان[2] من القائلين بنفى الأحوال ، فما وقع به الاختلاف بين الذوات حينئذ لا مانع من أن يكون من جملة المصحح للرؤية ، لكونه ذاتا ، وإذ ذاك فلا يلزم منه[3] جواز تعلق الرؤية بواجب الوجود إلا أن يبين أن ما كان مصححا للرؤية فى باقى الذوات متحقق فى حق واجب الوجود ، وهو متعذر .

ولما تخيل بعض الأصحاب زيغ[4] هذه الطريقة عن الصواب انتهج منهجاً آخر فقال :

إن الجواهر والأعراض متعلَّق الرؤية ، ولا محالة أن بينهما اتفاقا وافتراقا فمتعلق الرؤية ومصحِّحُها إما ما به وقع الاتفاق أو الافتراق ، أو هما معا : لا جائز أن يكون المصحح

(١) فى الأصل (من) .

(٢) الضمير لصاحب هذا المسلك ، ارجع للتفصيل الوارد فى أول ل ٦٤ ب، ص١٥٩، ١٦٠، ثم قارن نقده هنا بما فى مناهج الأدلة ١٨٩ ، ١٩٠ ونهاية الأقدام ٣٥٨ – ٣٦٣ .

(٣) فى الأصل (من) .

(٤) هو الشهرستانى انظر نهاية الأقدام ٣٥٧ ، ٣٥٨ (على أن الرازى أيضا قد سبق بنقد هذا المنهج فى الأربعين ١٩١ – ١٩٨ ، المحصل ١٣٧ – ١٣٨ على نحو يختلف عن نقد الآمدى له هنا وفى الأبكار ١/١٢٥ – ١٣١ أ ، ب) غير أنه يشير هناك إلى أنه (معتمد القاضى الباقلانى وأكثر ائمتنا) فلعل الفكرة للقاضى والصياغة للشهرستانى إذ تؤكد ذلك مقارنة الغاية بنهاية الأقدام .

ما به الاتفاق والافتراق معا أو الافتراق فقط ؛ إذ المصحح يكون فى الجملة مختلفا ، والحكم الواحد فى المعقولات يستحيل أن تكون له علل مختلفة أو أن يكون المعلول أعم منه . فبقى أن يكون المصحح ما به الاتفاق فقط ، وما تخيل الاشتراك فيه بين الجواهر والأعراض ليس إلا الوجود والحدوث لا غير ، والحدوث لا يصلح أن يكون هو المصحح لتعلق الادراك بالشىء ؛ فإنه قد يدرك لا فى حالة حدوثه ، كيف وأن بعض الجواهر وبعض الأعراض حادثة عند الخصم [و][1] لا يتعلق بها الإدراك ؟ فيمتنع أن يكون هو المصحح[2] ، ثم إن معنى الحدوث ليس إلا كون الشئ موجودا بعد العدم أى لم يكن فكان ، أو أنه ما لا يتم وجوده بنفسه ، وكل هذه / سلوب وأعدام لا سبيل إلى القول بتعلق الإدراك بها ، فبقى أن يكون المصحح للإدراك إنما هو الوجود فقط ، وواجب الوجود موجود ، فوجب القول بجواز تعلق الإدراك به .

٦٥/ب

وهذا الإسهاب[3] أيضا مما لا يشفى غليلا ، إذ القول بأن الرؤية لابد لها من مصحح ، إما أن يراد به الفاعل أو القابل أو الغاية منه ، فلا معنى لحصره فيما[4] اختلفت فيه القوابل واتفقت ، بل جاز أن يكون الفاعل أمرًا خارجًا ، وسواء كان تأثيره وفعله بالطبع أو الارادة ، وعند ذلك فلا بد من أن يتبين تحقق مثله فى جانب تعلق الرؤية بواجب الوجود حتى يصح ، كيف وانه لا يصح ذلك بمجرد تحقق الفاعل مع تعذر القابل ، ولهذا قالت الخصوم من الإلهيين : إن العقل لنفوس العالم [علة][5] فاعلية ، والمعلول متوقف على اعتدال المادة وتهيئها لقبوله[6] ، فلا بد مع الاشتراك فى الفاعل من تحقق وجود القابل لا محالة ، ثم ولو قدر انحصار الفاعل فيما وقع به الاختلاف والاتفاق فى القوابل ، فلا يمتنع أن يكون

(١) « الواو » ليست بالأصل .

(٢) فيما يرى ومالا يرى من الأعراض عند المعتزلة ارجع للمغنى ٨٣/٤ ، ٨٤ .

(٣) أسهب الشهرستانى فى عرضه لطريقته وفضلها على طرق الأصحاب (نهاية ٣٥٧) وإن كان هو شخصيا لا يطمئن إليها كل الأطمئنان ، انظر نهاية الأقدام ٣٦٩ .

(٤) كتب الناسخ هنا أولا كلمة (فيها) ثم ضرب عليها وكتب (فيما) .

(٥) زيادة ليست بالأصل .

(٦) انظر ما سيأتى عن فكرة العقل الفعال فى ١١٢ ا وانظر نقده لها فى الأبكار ١٨٩/٢ ا — ١٩٢ ا .

ما وقع به الافتراق له مدخل فى التأثير ، والقول بأن الحكم الواحد العقلى لا يكون له[1] علتان ، ولا يكون أعم من علته ، فيلزم عليه تعلق العلم بمتعلقاته ، فإنها مختلفة من الواجب والجائز والمستحيل ، ولا محالة أنا لا نجد معنى واحداً وقضية متحدة يقع بها الاشتراك بين هذه الأقسام الثلاثة . فان كان لابد وأن يكون الفاعل ما وقع به الاتفاق والافتراق بين القوابل ، فيلزم أن يكون الفاعل ههنا مختلفا ، والمعلول متحدا ، لضرورة عدم الاشتراك فى معنى واحد كما بيناه[2] .

ثم إن المعلول إنما يكون أعم من العلة — عند القول بتعددها — أن لو كان المعلول فى نفسه واحدا لا تكثر فيه ، أما إذا كان متعددا بتعدد محالّه ومتعلقاته فلا ، إذ لا مانع من أن يكون كل واحد من العلتين المختلفتين يؤثر فى أحد[3] المعلولين دون الآخر ، ولا يترتب معلول كل واحد على العلة الأخرى ، كيف وأن هذا القائل / ممن يجوز صدور المختلفات عن الواحد[4] ، فما بال الواحد مما يمتنع صدوره عن المختلفات ؟ وما الذى يمكن أن يتخيل فارقا بين الصورتين وقادحا بين الحالتين ؟

٦٦/ا

ثم إن هذا القائل إن كان ممن يعترف بأن الوجود هو نفس الموجود[5] ، وأنه ليس بزائد على ذات الموجود ، فلا محالة أن الذوات مختلفة ، ولا محيص من الاعتراف بكون المخصِّص مختلفا ، وعند ذلك فلا يلزم من جواز تعلق الرؤية بأحد المختلفين جواز تعلقها بالآخر . وان كان ممن يقول بكونه زائدا على ذات الموجود ، فإما أن يكون قضيةً مطلقة مشتركة ، أو أن يكون له تخصيص بكل واحد من الذوات ، فإن كان الأول فمحال أن يتعلق

(١) فى الأصل (إلا) وهو خطأ ، راجع ما مر فى الصفحة السابقة ، والأبكار ١٢٧/١ ب .

(٢) قارن بعبد الجبار فى « شرح الأصول الخمسة ٢٧٥ » حيث يجوز اختلاف المصحح وقد أشار الشهرستانى إلى تمسك المعتزلة بهذا فى « نهاية ٣٥٩ ، ٣٦٠ » ، وراجع ما سيأتى عن هذا فى ل ١٧١ ا ، وانظر أيضاً الرازى فى (الأربعين ١٩٣ — ١٩٥ والمحصل ٩٦ ، ١٩٧) .

(٣) فى الأصل (احدى) .

(٤) ارجع لما سبق فى ١٧ ا ، ١٨ ب وقارن ما ينسبه للشهرستانى بما فى نهاية الأقدام ١٧٦ — ١٧٩ ، ٢١٢ ، ٢١٣ ، وانظر الأربعين للرازى ١٩٣ .

(٥) هو رأى الشهرستانى فعلا (نهاية الأقدام ٣٥٨) وهو الرأى السائد لدى الأشاعرة (الأبكار ١٣٠/١) أما الاعتراض الذى يورده الآمدى على الشهرستانى فينسبه الأخير إلى المعتزلة (نهاية ٣٥٩) وهو يوجد أيضاً عند الرازى فى المحصل ١٣٧ والأربعين ٢٠٠ — ٢٠٤ .

به الإدراك . وان كان الثانى فلا خلاف فى تغايره ، وإذ ذاك فلا بد من الاختلاف بين هذه الحوادث فى أمر زائد على نفس الوجود ، والا لما صح القول بالتغاير ، وعند ذلك فإما أن يكون[1] الوجود متعلَّق الرؤية أو مصححا لها مع قطع النظر عن المخصص[2] ، فهو ممتنع. وإما أن [لا][3] يكون مصححا إلا بالنظر إلى المخصص ، فلا مانع من جعل المخصص من جملة المصحح ، ولا مهرب منه . هذا ان أريد به الفاعل .

وإن أريد به القابل فالقابل لما اتحدت حقيقته لا يجب أن يكون هو فى نفسه متحدا ، كما فى تعلق العلم بمتعلقاته ، ثم إنه لا خلاف فى جواز تعدد المقبول واتحاد القابل ؛ إذ الشئ الواحد قد يكون قابلا للكمية والكيفية والإضافة وغير ذلك من الأعراض مع اختلافها . وإذا لم يبعد اتحاد القابل وتعدد المقبول لم يبعد اتحاد المقبول وتعدد القابل أيضا . ثم إنه إما أن يكون وجود الموجود [الذى][4] هو المصحح هو نفس الوجود أو زائدًا عليه ، وعلى كلا التقديرين فيلزم التعدد فى المصحح كما سلف .

وإن أريد بالمصحح الغاية فهو ، إن سومح فيه[5] ، فلا معنى لحصره فيما وقع به الاتفاق والافتراق فى القابل أيضا ، ثم يلزم عليه تعلق العلم بمتعلقاته / كما أسلفناه ولا محيص عنه . وإن أريد به ما هو كالذاتى فلا يخفى أن قول القائل : ما وقع به الاتفاق والافتراق بين متعلقات الإدراك يكون ذاتيا لنفس الإدراك ، تضليل وحَيْدٌ عن واضح السبيل . كيف ويلزم عليه أيضا تعلق العلم بمتعلقاته كما سلف .

٦٦/ب

ثم ولو سلم أن ما وقع به الافتراق لا يصلح أن يكون مصححا ، فإن المصحح لابد وأن يكون أمرا مشتركا ، فلا بد من بيان أنه لا مشترك إلا الوجود ، والا فمع جواز القول باشتراكهما فى معنى آخر غير الوجود فيجوز أن يكون هو[6] المصحح أو داخلا فى المصحح[7]

(١) فى الأصل (مصحح الوجود) وكلمة مصحح زائدة لا محل لها .
(٢) فى الأصل (المصحح) .
(٣) فى الأصل (فإما أن يكون) وبهذه الزيادة مع ابدال الفاء واوا تستقيم العبارة .
(٤) زيادة ليست بالأصل . (٥) فى الأصل (فى) .
(٦) فى الأصل (هذا) .
(٧) قارن بما فى الأربعين ١٩٥ – ١٩٧ إذ يعترض على دعوى الحصر بعدة أوجه .

وعند ذلك فلا يلزم جواز تعلق الرؤية بواجب الوجود ، لجواز أن يكون المصحح غير شامل له ، كما فى الوجود ، وذلك لا دليل عليه غير البحث والسبر[1] ، وهو مما لا يرقى إلى ذروة اليقين بل لعله مما يقصر عن إفادة الظن والتخمين .

كيف وأن ما سلم الخصم تعلق الرؤية به شاهدا ليس [إلا][2] الأجرام أو ما قام بها ، دون الجواهر التى عنها تكون الأجرام ، بل أخص من ذلك فإنه لا يسلم تعلق الرؤية بكل جرم وكل عرض ، بل بعضها مما لا تتعلق الرؤية عنده به ، كما فى الهواء والطعوم والأراييح ونحوه[3] ، وإذا لم تتعلق الرؤية بغير الأجرام [والأكوان[4]] فلا محالة أن الأجرام عند أهل الحق هى كل ما ائتلف من جوهرين فصاعدا[5] ، ومع قطع النظر عن التأليف فالقول بتفهم معنى الجرم محال ، والتأليف لا محالة عرض وبينه وبين الأعراض مجانسة ما واشتراك فى معنى ما ، وعند ذلك فلا مانع من أن يكون المصحِّحُ للرؤية هو ذلك المعنى ، ومع القول به فلا سبيل إلى تعلق الرؤية بواجب الوجود لعدم مشاركته لغيره من المرئيات فى ذلك المعنى .

ثم إنه لو قدر أنه لا مشترك إلا الوجود فلا بد من بيان أن وجود واجب الوجود مجانس للوجود الذى هو متعلق الرؤية شاهدا حتى يلزم تعلق الرؤية به ، وذلك مما يعز ويشق جدا[6] .

(١) يؤكد البغدادى فى أصول الدين ٩٨ أن طريقهم لتحديد المصحح هو السبر وقد مر بنا (فى ل ١١٦ ا) رأى الآمدى فيه . وهو فى الأبكار يقول أنه حتى بالسبر لا ينحصر المصحح فيما ذكروه ١/١٣٠ ب ويحافظ على موقفه المنهجى من السبر وينقد اعتماد الأشاعرة عليه .
(٢) زيادة ليست بالأصل .
(٣) قارنه بالمغنى ٨٤/٤ – ٨٨ ، ١٧٩ – ١٨١ وشرح الأصول الخمسة ٢٧٤ – ٢٧٦ ، مقالات الإسلاميين ٤٦/٢ – ٤٨ ، وانظر فى الاعتراض المترتب على ذلك نهاية الأقدام ٣٥٩ ، ٣٦٠ ، ٣٦٣ ، ٣٦٤ . والأبكار ١٢٣/١ ا ، ١٢٨ ب ، ١٣١ ا .
(٤) فى الأصل « والاجرام » صححته اعتمادا على ما تعطيه المراجع المذكورة فى التعليق السابق .
(٥) هذا هو رأى الأشاعرة فى معنى الجسم ، قارنه بما فى المبين ١٣ ب والأبكار ١٢٨/١ ا ، والمحصل ٦٣ وانظر تعريف ابن سينا فى النجاة ٩٨–١٠٤ ورسالة الحدود ضمن تسع رسائل ٨٧ وانظر الآراء المختلفة فى معناه فى مقالات الإسلاميين « ٩/٢ – ٤ » ، وترجيح أساليب القرآن ٨٠ ، ٨١ .
(٦) ارجع لما سبق فى ل ٦٤ ب = ص ١٥٩ ، ١٦٠ ، وانظر الأبكار ١٢٨/١ ب .

٦٧ / ا

ومما اعتمد عليه أيضا أن قيل : الرؤية / معنى لا يتأثر به المرئى ولا يتأثر منه لا بأفعال ولا بانفعال ، وما هذا حكمه فى تعلقه فلا مانع من تعلقه ، وصار حكمه حكم العلم من غير فرق[1] .

وأعلم أن هذه الطريقة ــ مع احتياجها إلى تقرير معنى التأثير ، وحصر الموانع بأسرها ونفيها[2] ــ مما لا حاصل لها ، وذلك أنه لا يخفى أن تعلق الشئ بغيره ليس مما يتم بانتفاء التأثير وزوال المانع ، بل لابد من بيان الصلاحية للتعلق بين المتعلقين ولو انتفى كل ما يقدر من الموانع ، وعند العود إلى بيان الصلاحية والقبولية يرجع الكلام إلى الوجود وتصحيحه للتعلق ، وقد انتهى القول فيه .

فإذًا التحقيق فى إيضاح الطريق يتوقف على بيان معنى الإدراك والكشف عن حقيقته ، فنقول : الإدراك عبارة عن كمال يحصل به مزيد كشف على ما يخيل فى النفس من الشىء المعلوم من جهة التعقل بالبرهان أو الخبر . ولهذا نجد التفرقة بين كون الصورة معلومة للنفس مع قطع النظر عن تعلق الحاسة الظاهرة بها وبين كونها معلومة مع تعلق الحاسة بها ، فإذًا هذا الكمال الزائد على ما حصل فى النفس بكل واحدة من الحواس هو المسمى إدراكا كما مضى[3] ، وقد بينا أن هذه الإدراكات فيما مضى ليست بخروج شىء من الآلة الدراكة إلى الشئ المدرك ، ولا بانطباع صورة المدرَك فيها ، وانما هو معنى يخلقه الله تعالى فى تلك الحاسة ، وقد بينا أن البنية المخصوصة ليست بشرط له كما مضى[4] ، بل لو خلق

(١) أصل هذا الاستدلال فى « اللمع ٦١ – ٦٣ والإبانة ٢٠ » وإن كان الشهرستانى ينسبه إلى الاسفرائينى (نهاية الاقدام ٣٥٦ ، ٣٥٧) وعليه اعتماد الغزالى فى الاقتصاد ٣٨ ، ٣٩ وقد نقده عبد الجبار المعتزلى فى المغنى ١٨٤/٤ – ١٩٠ ، ١٩٢ – ١٩٤ وفى شرح الأصول الخمسة ٢٧٥ – ٢٧٧ .

(٢) انظر فى موانع الرؤية والخلاف فى تحديدها بين الأشاعرة والمعتزلة المغنى ١١٨/٤ – ١٣٢ والإرشاد ١٧٨ – ١٨٠ والابكار ١٣٢/١ ا ، ب .

(٣) قارن بشرح الأصول الخمسة ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، والمغنى ٣٣/٤ – ٣٨ ، وبالغزالى فى الاقتصاد ٤٠ – ٤٢ ومعارج القدس ١٣٥ – ١٤٠ حيث نجده يستخدم بعض ألفاظها هنا ، وانظر تفسير الرازى للإدراك فى المعالم ٥٩ ، ٦٠ والأربعين ١٩٠ ،والمحصل ١٣٧ وقارنه بابن رشد فى المناهج ١٨٦–١٩٠ والأبكار ١٣٢/١ب ،وماسبق منهذا الكتاب فى ل٥٥ ا،ب .

(٤) راجع ما سبق فى ل ٥٥ ا ، ب ، وانظر فى اشتراط المعتزلة البنية الخاصة والرد عليهم « ترجيح أساليب القرآن » لابن الوزير ١٧١ – ١٨٩ .

الله ذلك المعنى فى القلب أو غيره من الأعضاء لقد كنا نسمى ذلك مدركا[1] ، وإذا جاز أن يخلق الله تعالى فى الحاسة زيادة كشف وبيان بالنسبة إلى ما حصل فى النفس ، فلا محالة ان العقل لا يحيل أن يخلق الله ــ تعالى ــ للحاسة زيادة كشف وايضاح بالنسبة إلى ما حصل فى النفس من العلم به ، و[أن][2] تسمى تلك الزيادة من الكشف إدراكا ، والجاحد لذلك خارج عن العدل والانصاف ، منتهج منهج الزيغ / والانحراف[3] .

٦٧/ب

ومن عرف سر هذا الكلام عرف غور كلام أبى الحسن فى قوله : إن الإدراك نوع مخصوص من العلوم ، لكنه لا يتعلق إلا بالموجودات[4] ، وإذا عرف ذلك فالعقل يجوِّز أن يخلق الله ــ تعالى ــ فى الحاسة المبصرة ، بل وفى غيرها ، زِيَادَةَ كشْفٍ بذاته وبصفاته ، على ما حصل منه بالعلم القائم فى النفس ، من غير أن يوجب حدوثا ولا نقصا ، وذلك هو الذى سماه أهل الحق إدراكا .

فالمنازعة إذًا ــ بعد تحقيق هذا المعنى وإيضاحه ــ إما أن تستند إلى فساد فى المزاج ، أو إلى محض الجحد والعناد .

وعلى هذا نقول : يجوز أن يتعلق الإدراك بالإدراك والطعوم والأراييح والعلوم والقُدَر والإرادات وغير ذلك مما لا تتعلق به الإدراكات فى مجارى العادات[5] . وبما حققناه يندفع مايهول به الخصوم ، ويعتمدون عليه ويستندون فى الإلزام اليه ، وهو قولهم : إن الرؤية تستدعى

(١) راجع ما سبق فى ل ٥٦ ب – ٥٨ ا ، ثم قارن بمعارج القدس ١٣٥ وبالابكار ١٢٤/١ ا .

(٢) زيادة ليست فى الأصل .

(٣) قارن بالرازى فى « المعالم ٦٠ ، ٦٧ والأربعين ١٩٠ – ١٩١ وبالغزالى فى الاقتصاد ٤٠ وبالابكار ١٣٢/١ ب.

(٤) انظر كلام ابى الحسن فى نهاية الاقدام ٣٥٦ ، والابكار ١٢٩/١ ا – ١٤١ ا – حيث يشير إلى مخالفة المعتزلة لذلك التفسير للإدراك ، وإلى رأى ابن كلاب والقلانسى فيه – وانظر نقد كلام أبى الحسن فى شرح الأصول الخمسة ، ٢٥٢ ، وانظر فى المسألة بعامة حاشية الشيخ محمد عبده على العقائد العضدية ١٥٧ ، ١٥٨ .

(٥) قارن بالإرشاد للجوينى ١٧٨ – ١٨٠ ، ونهاية الاقدام ٣٥٧ ، ٣٥٨ والاقتصاد ٣٨ ، ٣٩ ، الأبكار ١٣٣/١ ا وانظر وجهه نظر المعتزلة فى المغنى ١٠١/٤ وفيما سبق فى ل ٦٦ ب ، ص ١٩٤ = ١٦٥من هذا الكتاب .

المقابلة ، والمقابلة تستدعى الجهة ، والجهة توجب كونه جوهرا أو عرضا[١] ، فإنهم لم يبينوا ذلك إلا على فاسد أصولهم فى أن الإدراك بالبصر لا يكون إلا بانبعاث الأشعة من العين ، واتصالها بالمبصَر ، أو انطباع المبصَر فى البصر بسبب المقابلة وتوسط المشف ، وذلك كله قد أبطلناه[٢] ، وبينا أنه ليس الإدراك الا نوعا من العلوم يخلقه الله ـ تعالى ـ فى البصر ، وذلك لا يوجب فى تعلقه بالمدرك مقابلة ولا جهة أصلا . كيف وأن هذا لا يسوغ من المعترف من الخصوم بكون البارى ـ تعالى ـ يرى نفسه وغيره والا كان البارى ـ تعالى ـ فى جهة ، ولكان الالزام عليه منعكسا[٣] .

ومن الاصحاب من أورد فى دفع ذلك رؤية الإنسان نفسه فى المرآة[٤] وان لم يكن فى مقابلة نفسه ، لكن فيه نظر ، وهو مما لا يكاد يقوى ، وللخصوم على ما ذكرناه خيالان :

الخيال الاول :

أنهم قالوا : ماذكرتموه فى إدراك البصر اما تعممونه بكل الإدراكات أو توجبون تخصيصه / بالبصر فقط ؟ فان قلتم بالتعميم فيلزمكم ـ على سياقه ـ أن يكون البارى مسموعا ومشموما ومذاقا وملموسا ، وذلك مما يتحاشى عن القول به أرباب العقول . وان قلتم بالتخصيص فلابد من وجه الافتراق بينه وبين باقى الإدراكات والا فهو تحكم غير[٥] معقول.

١/٦٨

(١) عن شروط الرؤية الثمانية عند المعتزلة انظر المغنى ٤/١٠٩ – ١١٥ وشرح الأصول الخمسة ٢٤٨ – ٢٥٣ وانظر أيضاً الرازى فى المعالم ٦٤ ، ٦٥ والمحصل ١٣٩ ، والأربعين ٢١٢ – ٢١٧ ، ٢٥٧ ، ٢٥٨ ، والمآخذ (مختصر المطالب العالية) ١٣٠ ا ، ب .

(٢) فى ل ٥٧ ا ، ب ، وانظر أيضاً فى إبطاله نهاية الاقدام ٣٥٨ ، والمحصل ٧٦ ، ٧٧ ، ١٣٨ ، ١٣٩ وانظر ما مر قريبا فى ل ٦٧ ا ، والابكار ١/١٣٢ ب .

(٣) تجد هذا الإلزام لمن قال برؤية الله – تعالى – نفسه من المعتزلة (وهم البغداديون منهم كما مر) فى الإرشاد ١٨١ والاقتصاد ٣٩ والابكار ١٢٣ ا ، ١٣٤ ا ، ومحاولة دفعه عند عبد الجبار فى المغنى ٤/١٧٦ – ١٧٩ ، وشرح الأصول ٢٥٠ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ .

(٤) نجد مثال المرآة هذا عند الغزالى فى « الاقتصاد » ٣٩ ، ٤٠ وقد زيفه ابن رشد فى « المناهج » ١٨٧ ، ويبدو أن المثال قديم ، ونقده أيضاً ، انظر المغنى ٤/٦٦ ، /٦٧ وشرح الأصول ٢٥٩ ، كما أن الرازى – وهو معاصر لابن رشد – ينقده فى المحصل ١٣٩ ، والأربعين ٢١٣ ، ويتابع الآمدى هؤلاء فى نقده .

(٥) هذا الاعتراض فى نهاية الاقدام ٣٦١ منسوبا إلى المعتزلة ، وهو فى المغنى ٤/١٣٤ – ١٣٩ وذكره المؤلف فى الأبكار ١/١٣٣ ا .

الخيال الثانى :

أنهم قالوا : لو جاز أن يكون مرئيا على النحو الذى حققتموه لجاز أن يكون مرئيا فى دار الدنيا فى وقتنا هذا ؛ إذ الموانع من القرب المفرط والبعد المفرط والحجب منفية ، فحيث لم ينفع انتفاء الموانع لم يكن ذلك إلا لكونه غير مرئى فى نفسه[١] .

قلنا : أما الخيال الأول : فقد قال بعض الأصحاب[٢] : إنه إنما لم يجز تعلق باقى الإدراكات به من جهة أن شرط حصول الإدراك بها اتصال الأجسام ومحاذاة الأجرام ، ولا كذلك البصر ، وهو مما لا يكاد يفيد ؛ إذ الشغب فيه غير منقطع واللجاج غير منحسم ، ولعل الخصم قد يقابل بمثل ذلك فى البصر ، ودفعه عسير غير يسير .

فالحق فى ذلك أن يقال : إن كل[٣] الإدراكات ـ من جهة كونها كمالات ، يحصل بها مزيد كشف للمدرك بالنسبة إلى ما تعلق به من العلم النفسانى ، وأنها مخلوقة لله ، تعالى ، فى محالّ الإدراك[٤] ، من غير تأثير فى المدرك والمدرَك ، والاتصال والانفصال ـ فغير مختلفة وإنما الاختلاف فيها من جهات أخر ، وذلك أن ما يخلقه الله من زيادة الكشف [إن كان][٥] من ذات الشىء ووجوده بالنسبة إلى ما يحصل من تعلق علم النفس به [شرحا سمى][٦] ذلك نظرا ، وان تعلق العلم بكونه كلاما ، كان ذلك من الكلام النفسانى أو اللسانى ، مما يحصل بخلق الله ـ تعالى ـ من زيادة الكشف بكونه[٧] كلاما لا من جهة كونه موجودا ، سمى ذلك سماعا ، وبهذا المعنى سمى موسى سامعا لكلام الله ـ تعالى[٨] . وما يحصل بخلق الله

(١) ذكره الجوينى فى الإرشاد ١٧٨ ، ١٧٩ ، والمؤلف فى الابكار ١/١٣٣ ب ، الرازى فى المعالم ٦٤ ، ٦٥ ونجده عند عبد الجبار فى المغنى ٤/٩٥ – ١٠١ وشرح الأصول ٢٥٤ – ٢٦١ .

(٢) هو الشهرستانى انظر نهاية الاقدام ٣٦٥ ، ٣٦٦ ، والأبكار ١/١٣٤ ا ، ب ١٣٣ ا ، ب .

(٣) فى الأصل (كون) صححتها اعتماداً على الابكار ١/١٣٣ ا ، ب .

(٤) فى الأصل (وهو محال للإدراك) ولعل الصواب ما أثبته ، وقارن بالابكار ١/١٣٢ ب والمغنى ٤/٥٥ .

(٥) زيادة ليست بالأصل .

(٦) كلمتان غامضتان بالأصل أثبتهما اجتهاداً .

(٧) فى الأصل (يكون) .

(٨) هذا يتفق مع ما قرره الشهرستانى فى نهاية ٣٦٥ – ٣٦٧ أما السعد فى شرح النسفية ٣٠١ ، ٣٠٢ فذكر أن الأشعرى أجاز سماع كلام الله القديم .

– تعالى – من زيادة الكشف بطعم شيء على ما حصل من العلم به ، لا من جهة كونه موجودا أو كلاما ، سمى ذلك الإدراك ذوقا وعلى هذا النحو فيما يدرك من الكيفيات المحسوسة / ٦٨/ب الأربعة أو الملموسات[١] .

ولا محالة أن هذه الإدراكات مختلفة النوعية متمايزة بالخواص ، فإن ما حصل من الكشف والزيادة من كون الموجود موجودا أمر يغاير[٢] بذاته ماحصل من مزيد الكشف من كونه كلاما أو طعما أو رائحة أو غيره ، فامتناع كون البارى مسموعا انما كان من جهة أنه ليس هو فى نفسه كلاما ، ولا حقيقته نطقا ، فالعلم لم يتعلق به بكونه كلاما فادراكه إذ ذاك بالسمع يكون ممتنعا . بلى لو قيل إن كلامه يكون مسموعا لقد كان ذلك جائزا . وعلى هذا النحو امتناع كونه مشموما ومذوقا وملموسا . ولا كذلك البصر فإن البصر هو ما يخلقه الله من زيادة الكشف من كونه ذاتا ووجودا ، وذلك مما لا يستحيل تعلق العلم به حتى لا يسمى ما حصل من مزيد الكشف عليه بصرا ، ومن عرف ما نعنى بالإدراك هان عليه الفرق ، وسهل لديه فهم معنى الرؤية ، واندفع عنه الاشكال ، وزال عن ذهنه الخيال[٣] .

وعلى هذا حصول مثل هذه الإدراكات لله – تعالى – واتصافه بها غير ممتنع فى نفسه عقلا، وان لم يجز القول بإطلاقها عليه شرعا، لعدم وروده بها؛ فإن حصول الإدراكات المختلفة لمُدْرِك واحد جائز، أما تعلق الإدراكات المختلفة بمدرك واحد من جهة واحدة ، فممتنع كما بينا . وأما انتفاء وقوع الإدراك فى وقتنا هذا فإنما يلزم منه انتفاء جواز تعلق الإدراك به أن لو لم يقدَّر ثَمَّ مانع وصادّ ، وليس مستندهم فى حصر ما ذكروه من الموانع غير البحث والسبر ، وأعلى درجاته أن يفيد ظنا بعدم المانع لا علما . كيف وأنه من المحتمل أن يكون المانع من الإدراك تكدر النفس بالشواغل البدنية ، وانغماسها فى الرذائل الشهوانية ، وتعلقها بعالم الضلال ، وانهماكها[٤] فى البدن وما يتعلق به من الأحوال ؟ فعند صفوها فى الدار

(١) فى الأصل (الكيفيات الملموسة الأربعة أو المحسوسات) .
(٢) فى الأصل (غير) .
(٣) قارن هذا بما فى الأبكار ١٣١/١ ب ، ١٣٣/١ ب .
(٤) فى الأصل (فأنها كما) .

الأخرى وزوال كدورتها بانقطاع علائقها ، وانفصال عوائقها ، يتحقق لها ما كانت مستعدة لقبوله ، ومتهيئة لإدراكه[١] .

ولا يهولنك ما يجعجع به الخصم ويشنع، وهو قوله : لو جاز أن يكون مدرَكا لا متنع أن لا يتعلق به الإدراك مع / سلامة آلة الإدراك ، والا جاز أن يكون الإنسان بين يديه ٦٩/١ فيل واقف أو جبل شامخ وهو لا يراه[٢] .

فذلك من السفسطة والتجاهل ؛ لأنه لما وقع الاشتراك فى اسم الجواز بين الجواز العقلى والعادى ، ورأى أن من حكم بذلك كان بالنظر إلى العادة مستقيما ظن ذلك واقعا فى القطعى أيضا ، وليس كذلك على ما سبق تحقيقه[٣] . ثم وكيف ننكر ذلك مع ما قد ورد من الأخبار ، وتواتر من الآثار ، المستندة إلى الشريعة الطاهرة ، والرسالة الظاهرة، مما أوجب لنا العلم بأن محمدا – صلى الله عليه – كان يرى جبريل ويسمع كلامه ، عند نزوله عليه ، ومن هو حاضر فى مجلسه لا يدرك شيئا من ذلك ، مع سلامة آلة الإدراك[٤] .

ومما يلزم المعترف بالنبوات[٥] المصدق بالرسالات ، فى جواز تعلق الإدراك بالبارى

(١) قارن رد الجوينى لهذا الخيال الثانى ، فى الإرشاد ١٧٨ – ١٨١ . وارجع لما سبق عن السبر فى ل ٦٦ ب = ١٦٥، ١٦٦ ثم قارن بالأبكار ١٣٣/١ ب .

(٢) انظر لهذا الإلزام من جانب المعتزلة للأشاعرة « المغنى » ٤٨/٤ – ٥٥ ، وشرح الأصول الخمسة ٢٥٥ ، ٢٥٧ ، وفى محاولة دفعه من الأشاعرة « الإرشاد » ١٧٩ – ١٨١ ، والمحصل ، ١٣٩ ، ومعالم أصول الدين ٦٥ ، وانظر نقد فكرة العادة الأشعرية فى « المغنى » ٢٤/٤ ، ١٢٥ .

(٣) عند الكلام على الإدراكات ل ٥٤ ا ، ب فى هذا الكتاب ، حيث يورد هذا الإلزام ثم يجيب عنه فى ل ٥٦ ا .

(٤) تجد هذا الإلزام عند الجوينى فى الإرشاد ١٨٠ ، وهو يركز عليه فى الأبكار ١٣٣/١ ب ، ١٣٤ ا ، ومحاولة لدفعه عند القاضى عبد الجبار فى شرح الأصول الخمسة ٢٥٨ – ٢٥٩ ، والمغنى ١٢١/٤ – ١٢٦ وعمدته فى ذلك ان الله يقوى شعاع النبى أو المعاين فيرى ما لا يراه غيره . ولكن أليس فى ذلك ميل إلى فكرة خلق الإدراك عند الأشاعرة ، وهى الفكرة التى ينفيها بشدة فى المغنى ١٢٤/٤ ، ١٢٥ ؟

(٥) فيما يتعلق بالأدلة النقلية على الرؤية جوازا أو وقوعا بصفة عامة انظر « المغنى » ١٣٧/٤ حيث يدعى عبد الجبار ألا سمع جاء مصرحا بأن الله تعالى يرى بالأبصار ، كما ينكر دعوى إجماع الصحابة عليها فى « شرح الأصول » ٢٦٧ – ٢٦٨، قارنه بما يذكره ابن كثير فى تفسيره – عند تفسير سورة القيامة – من ادعاء « اجماع أئمة النقل على ذلك » .

– تعالى – قول الكليم : (أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ[1]) ولو كان مستحيلا لكان الكليم الأمين على الرسالة ، المصطفى للنبوة ، جاهلا بالله ، ومما يكون لو كان عليه لجاز أن يعتقده جسما أو عرضا أو غير ذلك ، وذلك مما تأباه العقول ومراتب[2] الإمامة ، حيث اعتقد بالله ما لا يليق به ، وذلك كفر . ولا يلزم عليه عدم معرفته لوقوع الرؤية فى الدنيا ، فان الظن بذلك أو الجهل به لا يعد كفرا[3] .

وقوله : (تُبْتُ إِلَيْكَ)[4] مما لا ينهض شبهة فى جواز خطئه وجهله بذلك إذ التوبة قد تطلق بمعنى الرجوع ، ومنه قوله (تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا)[5] أى رجع عليهم بالفضل والإنعام ، وعند ذلك فيحتمل أنه أراد بالتوبة أن لا يرجع إلى مثل تلك المسألة ، لما رأى من الأهوال ، لا لكونه غير جائز فى نفسه . ويحتمل أنه لما رأى تلك الأهوال تذكر له ذنبا فأقلع عنه بالتوبة ، لا لأن ما سأل عنه ليس جائزا فى نفسه . ولا يمكن حمل السؤال على طلب مثل ذلك الجواب لأجل دفع توقعهم فى قولهم : (أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً[6]) ، ولا على العلم بالله والمعرفة به[7] ، فانه كيف يظن بالنبى سؤال المحال لأجل قومه ؟ بل لو علم أن ذلك مما لا يجوز لبادر إلى دفعهم فى الحال ، كما قال لهم : (إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ[8]) عند

(١) الآية ١٤٣ من سورة الأعراف ، وانظر فى رأى المعتزلة فى تفسيرها والاستدلال بها على إستحالة الرؤية المغنى ١٦١/٤ – ١٧٢ وشرح الأصول الخمسة ٢٣٣ ، ٣٦٢ ، ٣٦٥ . وفى رأى الأشاعرة الإرشاد ١٨٣ ، ١٨٤ والاقتصاد ٤٣ ، ٤٤ .

(٢) كذا بالأصل ، وقارنه بالاقتصاد ٤٣ والأبكار ١٣٤/١ ا .

(٣) انظر فى هذا الإلزام من المعتزلة ودفع الأشاعرة له الاقتصاد ٤٣ ، ٤٤ والأبكار يتفق معه فى ١٣٥/١ ب .

(٤) نفس الآية السابقة ، وفى معنى التوبة هنا ودلالتها على جواز الرؤية أو عدم جوازها انظر المغنى ١٦٤/٤ ، ١٦٥ وانظر فى موقف سيدنا موسى وهل اخطأ أم لا « نهاية الاقدام ٣٦٧ » ، والإرشاد ١٨٣٣ والابكار ٣٤/١ ا .

(٥) جزء من الآية ١١٨ من سورة التوبة .

(٦) جزء من الآية ١٥٣ من سورة النساء ، وقد ذكر عبد الجبار فى شرح الأصول الخمسة ٣٦٢ هذا التفسير لسؤال سيدنا موسى الذى يرفضه الآمدى ، وفى المغنى ١٦١/٤ ، ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٦٥ ، وقد سبق الآمدى فى رد هذا التفسير الجوينى فى الارشاد ١٨٤ والرازى فى الأربعين ١٩٩ ، ٢٠٠ والشهرستانى فى النهاية ٣٦٨ ، ٣٦٩ والبغدادى فى أصول الدين ٩٩ وقد عارضه الآمدى فى الأبكار أيضاً ١٣٥/١ ا ، ب بعد أن نسبه إلى الجاحظ .

(٧) وهذا التفسير نسبه عبد الجبار إلى أبى الهذيل وعارضه فى المغنى ١٦٢/٤ – ١٦٦ وكذا فى شرح الأصول الخمسة ٢٦٢ ، وقد عارضه الآمدى فى الأبكار أيضا ١٣٤/١ ا ، ١٣٥ ا وذكر أنه قول أبى الهذيل وتابعه عليه الجبائى وأكثر المعتزلة البصريين .

(٨) جزء من الآية ١٣٨ من سورة الاعراف .

قولهم : (اجْعَلْ لَنَا إِلَٰهاً) . / كيف وقد وقع ردعهم وزجرهم عن مثل ذلك السؤال بأخذ الصاعقة لهم والعذاب الأليم عقيبه ؟ كما قال – تعالى – : (فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ وَهُمْ يَنْظُرُونَ[1]) ، وليس فى أخذ الصاعقة لهم ما يدل على امتناع ما طلبوه ، بل لأنهم طلبوا ذلك فى معرض التشكيك فى نبوة موسى وقصدوا إعجازه عن ذلك ، فأنكر الله ذلك منهم ، كما أنكر قولهم[2] : (لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعاً) وقولهم : (أَنْزِلْ عَلَيْنَا كِتَاباً مِنَ السَّمَاءِ) [لا][3] لأن ذلك مستحيل ، بل بالنظر إلى ما قصد بالسؤال هنا . ثم الآية بظاهرها تدل على أن السؤال لم يكن إلا لموسى ، عليه السلام ، بقوله : « أَرِنِي » وقوله – تعالى : (لَنْ تَرَانِي ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترانى) . ولو كان المقصود من ذلك دفع قومه عن سؤال الرؤية لم ينتهض دفع موسى عن الرؤية شبهة فى دفع قومه[4] .

٦٩/ب

وأما حمل الطلب على المعرفة بالله فأبعد من الأول أيضا ، من جهة أن لفظ النظر إذا أطلق فالمفهوم منه ظاهرا ليس إلا النظر بالعين[5] . ثم إن موسى – عليه السلام – لم يكن جاهلا بربه ولا غير عارف به ، وإلا لما صح كونه نبيا ، فحمل الرؤية على التعريف لما قد عرفه يكون من عبث الكلام وسمجه ، ولا يجوز أن ينسب مثل ذلك إلى جاهل غبى فضلا عن نبى صفى[6] .

لكن قد يتخيل من ([لن][7] ترانى) ما يدرأ القول بالجواز ، وهو بعيد ؛ فإنا سنبين أن ذلك لم يكن منعا له إلا فى الدنيا ، وان قيل إن ذلك للتأبيد فليس منه مايدل على نفى

(١) الآية ٤٤ من سورة الذاريات غير أن سياقها يدل على أنها فى قوم ثمود لا فى بنى إسرائيل (انظر تفسير النسفى ١٨٧/٤) ولعل الآمدى يقصد الاستشهاد بآية النساء ١٥٣ وهما متشابهتان فاختلطتا عليه ، وانظر تفسير ابن كثير ٩٣/١ .

(٢) أى قول أمثالهم من الكفار – فهذه الآية (٩٠ من سورة الإسراء) فى كفار مكة انظر ابن كثير – التفسير ٦٢/٣ – ٦٤ .

(٣) زيادة ليست فى الأصل .

(٤) أى ماداموا يكذبون الآيات التى تظهر على يديه ، وانظر الأربعين للرازى ١٩٩ .

(٥) راجع ما مر فى الصفحة السابقة ، وتجد هذا الرد نفسه فى المغنى ١٦٢/٤٣ – ١٦٦ ، وفى تفسير النسفى ٥٨/٢ .

(٦) قارنه بالأبكار ١٣٤/١ ا وقد أضاف هناك وجها آخر وهو تعليق الرؤية على استقرار الجبل وهو جائز وانظر رد القاضى عبد الجبار لهذين الوجهين فى المغنى ٢١٧/٤ – ٢٢٠ ومناقشة الآمدى للأفكار التى أوردها القاضى فى الأبكار ١٣٤/١ ب – ١٣٦ ب .

(٧) زيادة ليست بالأصل .

الجواز ، بل لو قيل إنه يدل على الجواز لقد كان ذلك سائغا واقعا ، من جهة أنه لم يقل « لستُ بمرئى » بل أحال ذلك على عجز الرائى وضعفه عن الإدراك بقوله : لن ترانى . ولو كان غير مرئى لكان الجواب : لست بمرئى ، كما لو قال : أرنى أنظر إلى صورتك ومكانك ، فإنه لا يحسن أن يقال : لن ترى صورتى ولا مكانى بل لست بذى صورة ولا مكان [1] .

وعلى الجملة فلسنا نعتمد فى هذه المسألة على غير المسلك العقلى الذى أوضحناه[2] ، إذ ما سواه لا يخرج عن الظواهر السمعية والاستبصارات[3] العقلية ، /وهى مما يتقاصر عن إفادة القطع واليقين فلا يذكر إلا على سبيل التقريب ، واستدراج قانع بها إلى الاعتقاد الحقيقى ، إذ رب شخص يكون انقياده إلى ظواهر الكتاب والسنة واتفاق الأمة أتم من انقياده إلى المسالك العقلية ، والطرق اليقينية ، لخشونة معركها ، وقصوره عن مدركها .

١/٧٠

وإذا عرف جواز الرؤية عقلا فيدل على وقوعها شرعا[4] قوله – تعالى – : (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة[5]) [و][6] وجه الاحتجاج منه أن النظر فى لغة العرب قد يطلق بمعنى

(١) عن المناقشات حول «لن» هنا ، وإفادتها للتأبيد أو للتأكيد ، وما يترتب على ذلك من جواز الرؤية أو استحالتها ، انظر أصول الدين ٩٩ – ١٠٠ وبحر الكلام ٢٧ ، ٢٨ والمعالم ٦٤ والأربعين ٢١١ ، ٢١٥ والاقتصاد ٤٤ ، والمغنى ١٦٩/٤ – ١٧٢ وشرح الأصول الخمسة ٢٦٤ ، ثم الإبكار ١٣٤/١ ب ، وانظر أيضاً شرح الطحاوية ١٣٠ وشرح ابن عقيل على الفية ابن مالك .

(٢) قارن هذا بموقف الرازى الذى أكده فى عديد من كتبه كمعالم أصول الدين ٥٩ – ٦٧ – والأربعين ١٩٨ والمحصل ١٣٨ – من أن العمدة فى جواز الرؤية ووقوعها هو السمع ، وقارنه بموقف الشهرستانى الذى لا يطمئن إلى المسلك العقلى كل الاطمئنان فى نهاية الأقدام ٣٥٧ ، ٣٦٩ .

(٣) الاستبصارات كلمة يستخدمها الآمدى بمعنى الشواهد والأدلة غير الحاسمة التى تقوى الدليل الأصلى اليقينى الذى لابد منه فى المسائل العقلية ، انظر « المآخذ » ملخص المطالب العالية ل ١٥ ا وما مر فى الهامش رقم ٢ بصفحة ٧٣ .

(٤) افرد الآمدى فى الأبكار فصلا طويلا (١٣٦/١ ب – ١٤٢ ا) لإثبات وقوعها بعد إثبات جوازها عقلا .

(٥) الآية ٢٢ من سورة القيامة ، وانظر فى المناقشات حولها اللمع ٦٣ – ٦٥ والإبانة ١٣ – ١٧ والإرشاد ١٨١ – ١٨٢ ، ١٣٩ والمغنى ١٩٧/٤ – ٢١٧ وتفسير النسفى ٣١٥ وشرح الأصول ٢٦١ – ٢٦٨ ثم الابكار ١٣٦/١ ا – ١٤١ ا .

(٦) زيادة ليست فى الأصل .

الانتظار ، ومنه قوله – تعالى – : (انْظُرُونَا)[1] أن انتظرونا وقوله : (مَا يَنْظُرُونَ إِلاَّ صَيْحَةً وَاحِدَةً)[2] أى ينتظرون ، ومنه قول الشاعر :

فإن يك صدر هذا اليوم ولى ... فإن غدا لِناظرِه قريب[3]

أى لمنتظره ، وهو إذا استعمل بهذا المعنى [جاء من غير صلة . وقد يطلق ويراد به التفكر والاعتبار وإذا][4] استعمل بإزائه وصل بفى ومنه يقال : « نظرت فى المعنى الفلانى أو فى الكتاب . وقد يطلق ويراد به العطف والرحمة ، واذا استعمل بازائه وصل باللام ، ومنه تقول العرب : نظر فلان لفلان . وقد يطلق بمعنى الإبصار بالبصر ، وإذا استعمل بإزائه وصل بإلى ، ومنه قول الشاعر :

إنى إليك لما وعدت لَناظرٌ ... نظر الذليل إلى العزيز القاهر[5]

ومقال العرب : نظرت إلى فلان ، أى أبصرته ببصرى .

والنظر المذكور فى الآية موصول بإلى فوجب حمله لغة على النظر بالعين ، فإن قيل قد يوصل النظر بإلى ولا يراد به الإبصار بالعين[6] ، ومنه قول الشاعر :

ويوم بذى قار رأيت وجوههم ... إلى الموت من وقع السيوف نواظرا[7]

(١) جزء من الآية ١٣ من سورة الحديد .

(٢) جزء من الآية ٤٩ من سورة يس غير أنها فى الأصل « وما ينظرون » وهذه الواو زائدة لا وجود لها فى نص الآية ، والآية ١٥ من سورة ص تقول « وما ينظر هؤلاء إلا صيحة واحدة مالها من فواق » .

(٣) هذا البيت أورده القاضى عبد الجبار كما هنا فى شرح الأصول الخمسة ٢٤٥ ، وهو لقراد بن أجدع – انظر مجمع الأمثال للميدانى – المطبعة البهية سنة ١٣٤٢ هـ – ٦٣/١ ، ٦٤ .

(٤) زيادة ليست بالأصل ولابد منها ، اعتمدت فيها على الأبكار ١٣٧/١ ا ، والمغنى ١٩٧/٤ ، ١٩٨ .

(٥) تجد هذا البيت فى الأبكار ١٣٨/١ ا كما هنا ، وشطره الأخير فقط فى المغنى ١٩٩/٤ كما اورد الشطر الأول مع عجز آخر غير المذكور هنا على النحو التالى (إنى إليك كما وعدت لناظر .. نظر الفقير إلى الغنى الموسر) وذلك فى ص٢٠٧ وهكذا أورده أيضاً فى شرح الأصول الخمسة ٢٤٩ ، وهكذا نجده أيضا فى تفسير القرطبي ١٠٩/١٩ – ط القومية بمصر – ولكنه فى هذه المصادر جميعا لم ينسب إلى قائل معين .

(٦) قال هذا فعلا صاحب المغنى ١٩٨/٤ – ٢٠٢ كما ذكره الرازى فى الأربعين ومال إليه وأيده بخمسة وعشرين وجها ٢٠٢ – ٢٠٨ ، وانظر هذا القول والرد عليه فى الأبكار ١٣٧/١ ا – ١٤٠ ب .

(٧) فى الأصل (نواظر) ، وهكذا ورد فى أصول الدين ص ١٠٠ والأبكار ١٣٨/١ ا ولم أتمكن من معرفة قائله برغم مراجعةما تيسر لى من الكتب المتعلقة بأيام العرب ، وسؤال المختصين بذلك .

والموت لا يتصور أن يكون مرئيا بالعين ، ثم إنه يحتمل أن يكون المراد بقوله : (وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) أى إلى ثواب ربها ناظرة ، ويكون ذلك تجوزاً بحذف المضاف وإقامة المضاف / إليه مقامه[1] . كيف وهى معارضة بقوله - تعالى - : (لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ)[2] ، وقوله لموسى : (لَنْ تَرَانِي) وهى للتأبيد ، وليس العمل بأحد الظاهرين بأولى من الآخر ، بل الترجيح لنا ، فانه أورد ذلك فى معرض التمدح والاستعلاء[3] فلو جاز أن يكون مُدرَكا لزال عنه التمدح ، وهو محال .

٧٠/ب

قلنا : قد بينا أنه مهما اتصلت « إلى » بالنظر فانه لا يراد به غير النظر بالعين ، وهو المراد من قول الشاعر : (إلى الموت من وقع السيوف نواظرا) لكن يحتمل أنه أراد بالموت الكر والفر ، والطعن والضرب ، معبرا باسم المسبب عن السبب . ويحتمل أنه أراد به أهل الحرب الذين يجرى الموت والقتل على أيديهم ، ولهذا قال الشاعر :

أنا الموت الذى خبرت عنه فليس لهارب منى نجاء[4]

وأما نسبة النظر إلى الثواب ، فمع مخالفته الظاهر فيمتنع حمله عليه ، فإن ذلك إنما ورد فى معرض الامتنان والإنعام ، والنظر إلى الثواب ليس بثواب ولا إنعام ، فيكون فيه إبطال فائدة الانعام ، وهو ممتنع[5] .

---

(١) ذكر هذا الاحتمال ودلل عليه بالعقل والنقل عبد الجبار فى المغنى ٢٠٢/٤ ، ٢١٠ ٢١٨ وفى شرح الأصول الخمسة ٢٤٧ ، ٢٤٨ والفكرة أسبق منه ، فقد ذكرها الأشعرى ورد عليها فى اللمع ٦٥ ، ٦٦ وقد أورده أيضاً فى الأبكار ١٣٨/١ ب ، ثم رفضه فى ١٣٩/١ ب .

(٢) جزء من الآية ١٠٣ من سورة الانعام وانظر فى استدلال المعتزلة بها على استحالة الرؤية شرح الأصول الخمسة ٢٦٢ - ٢٦٥ والمغنى ١٤٤/٤ - ١٦١ وفى استدلال أهل السنة بها على الجواز أصول الدين ١٠١ - ١٠٢ ، والإرشاد ١٨٢ - ١٨٣ .

(٣) انظر ما سبق فى ل ٦٩ ب ، ص ١٧٣ ، ١٧٤ وعن فكرة التمدح انظر المغنى ١٥٠/٤ - ١٦٠ ، وشرح الأصول ٢٣٥ - ٢٣٩ والابكار ١٣٨/١ ب ، ١٤١ ب .

(٤) هذا البيت أورده المؤلف فى الأبكار فى مثل هذا المعنى ونسبه إلى جرير ، انظره فى ديوان جرير ص ١٤ - ط دار صادر ببيروت .

(٥) تجد هذا الرد على المعتزلة عند الرازى فى الأربعين ٢٠٩ ، ٢١٠ والفكرة أقدم من ذلك فقد ذكرها عبد الجبار وناقش القائلين بها فى المغنى ٢١٠/٤ - ٢١٧ ويبدو أنه يقصد بذلك الأشعرى الذى صرح بالفكرة فى الإبانة ١٣ ، ١٤ ويتمسك الآمدى فى الأبكار بفكرة الأشاعرة ويحاول أن يرد على ما ذكره القاضى عبد الجبار ١٣٨/١ ا ، ب .

أما قوله : (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار) فيحتمل أنه أراد به الإدراك الذى يتبادر إلى الأفهام ، ويغلب على الأوهام ، من الإحاطة بالغايات ، والتحديد بالنهايات ، دفعا[1] لوهم من يتوهم أنه يُرى ؛ لصورة أو شكل مخصوص[2] . ويحتمل أنه أراد بذلك فى دار الدنيا ، ويكون المراد من ذلك اللفظ العام المعنى الخاص كما فى قوله : (الله خالق كل شئ)[3] وقوله : (ما تذر من شئ أتت عليه الا جعلته كالرميم[4]) إلى غير ذلك من الآيات ، والظواهر السمعيات[5] . وأما وجه التمدح فليس إلا فى قوله : (يدرك الأبصار) لا فى قوله : (لا تدركه الأبصار) ولا يمكن حمله على كلا القسمين ، فان بعض الموجودات عند الخصم لا يُدرَك بالأبصار ، وليست ممدوحة بذلك ، وامتداحه لنفسه فيما وقع به الاشتراك بينه وبين ما ليس بممدوح محال ، / كما إذا قال : أنا موجود أو ذات[6] . كيف لا وإن الخصم لا يمكنه التمسك بهذه الآية ، فان ما ثبت للبارى تعالى يجب أن يكون نفس ما نفى [عن][7] غيره ، وما ثبت للبارى عند الخصم ليس إلا نفس العلم بالأبصار لا أمرا زائدا عليه ، فالمنفى عن الأبصار يجب أن يكون نفس العلم وليس ذلك حجة فى نفى الإدراك الذى هو زائد على العلم[8] .

٧١/ أ

---

(١) فى الأصل (دفع) .

(٢) تجد هذا الاحتمال فى تأويل الآية عند الأشعرى فى الابانة ٢٢ وعند الرازى فى الأربعين ٢١٣ ، ٢١٤ وعند الجوينى فى الإرشاد ١٨٢ - ١٨٣ وفى المعالم ص ٦٦ . وقد ذكره صاحب المغنى أيضاً وحاول دحضه فى المغنى ١٤٧/٤ ، ١٤٨ وشرح الأصول ٢٣٩ - ٢٤٠ ، وانظر تفسير النسفى ٢١/٢ .

(٣) جزء من الآية ١٦ من سورة الرعد ، ومن الآية ٦٢ من سورة الزمر أيضاً .

(٤) جزء من الآية ٤٢ من سورة الذاريات .

(٥) ونجد هذا التأويل فى الإبانة ٢٠ ، ٢١ واللمع ٦٥ والإرشاد ١٨٣ والأربعين ٢١٤ ، وقد حاول صاحب المغنى رد هذا التأويل ١٥٠/٤ - ١٥٢ وفى شرح الأصول الخمسة ٢٤٢ ويتمسك الآمدى بهذا التأويل وبالذى بعده فى الابكار ١٤١/١ ا - ١٤٢ ا .

(٦) راجع ما أسلفناه آنفا عن فكرة التمدح ، وانظر رد القاضى على ما ذكره الآمدى هنا ، وفى الإبكار ١٤١/٤ ب وذكره أيضاً الرازى فى الأربعين ٢١٤ والمعالم ٦٦ - فى المغنى ١٦٠/٤ - ١٦١ وفى شرح الأصول ٢٣٦ ، وانظر تفسير النسفى ٢١/٢ .

(٧) زيادة ليست بالأصل .

(٨) أصل هذا الإلزام عند البغدادى فى أصول الدين ١٠١ - ١٠٢ ، وهو هناك أوضح مما هنا ، وانظر الإبكار ١٣٥/١ ا ، ١٤١ ب ، حيث فصل الإلزام واوضحه .

وقوله لموسى ــ عليه السلام ــ (لن ترانى) فيحتمل أنه أراد ذلك فى دار الدنيا ، لا فى العقبى ، وهو الأولى لأن يكون الجواب مطابقا للسؤال ، وهو لم يسأل الرؤية فى غير الدنيا[1].

« ولن » فقد قيل : المراد بها التأكيد لا التأبيد ، وإذ ذاك فالتخصيص جائز كما مضى . وإن قدر أن ذلك متأبد فى حق موسى ــ عليه السلام ــ فليس ذلك حجة فى نفى الرؤية بالنسبة إلى غيره مطلقا . والقول بتأويل هذه الظواهر على ما ذكرناه أولى عملا بالظاهر من الجانبين وجمعا بين الدليلين[2] ، وذلك لا ينعكس فى تأويل ما اعتمدنا عليه ، فإن ذلك لا يقع إلا بصرفه إلى ما لا يعهد بالإجماع إطلاقه عليه ، وبإبطال فائدة الإنعام ، وكلاهما بعيدان ، ولا كذلك ما ذكرناه من التأويل ، إذ قد عُهد مثله فى الأدلة السمعية والظواهر الشرعية غالبا[3] ، وهذا غاية ما يعتمد عليه فى طرف الوقوع ، ومن رام اليقين فيه إيجابا أو سلبا فقد كلف نفسه حرجا[4] .

والله الموفق للرشاد .

---

(١) قارن بالبغدادى فى أصول الدين ٩٩ ــ ١٠٠ والرازى فى الأربعين ٢١٥ ، وانظر تفسير النسفى ٥٧/٢ .

(٢) راجع ما مر فى ٦٩ ب = ص ١٧٣ ، ١٧٤ .

(٣) يقصد تخصيص العموم الظاهرى فى الآية (لن ترانى) هو معهود فى الأدلة الشرعية وهو تطبيق لقاعدة العام والخاص المعروفة فى الأصول .

(٤) راجع ما مر من كلامه على الدليل السمعى فى ل ٦٩ ب والتعليق عليها بهذا الشأن وانظر الإبانة ص ١٧ ، والمغنى ٢٢٤/٤ ــ ٢٣٣ .

القاعدة الثانية

فى إبطال التشبيه

وبيان ما (لا)[1] يجوز على الله ــ تعالى ــ

معتقد أهل الحق أن البارى لا يشبه شيئا من الحادثات ولا يماثله[2] شئ من الكائنات ، بل هو بذاته منفرد عن جميع المخلوقات ، وأنه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ، ولا تحله الكائنات ، ولا تمازجه الحادثات ، ولا له مكان يحويه ، ولا زمان هو فيه[3] ، أول لا قبل له ، وآخر لا بعد له ، ليس كمثله شئ وهو السميع البصير .

وأما اختلاف/ مذهب أهل التشبيه ، فقد قالت الفلاسفة[4] : إنه جوهر بسيط لا تركيب فيه بوجه من الوجوه ، ولم يتحاشوا من إطلاق اسم الجوهر عليه ، وفسروا الجوهر بأنه الموجود لا فى موضوع ، والموضوع هو المحل المتقوم[5] بذاته المقوّم لما يحل فيه . ولربما تحاشى بعض الحذاق منهم عن إطلاق اسم الجوهر عليه وزعم أنه : الذى ماهيته إذا وجدت كانت لا فى موضوع[6] ، والبارى ــ تعالى ــ ليس وجوده زائدا على ماهيته ، بل ذاته وجوده ووجوده ذاته ، فلم يوجد فيه معنى الجوهر .

٧١ / ب

---

(١) زيادة ليست بالأصل .

(٢) قارن عرضه لمعتقد أهل الحق بنهاية الأقدام ١٠٣ .

(٣) عقد الآمدى فصلا فى الابكار ١٥٤/١ ب ، ١٥٥ ا « فى أن وجود الرب ــ تعالى ــ ليس فى زمان » .

(٤) ينسبه هنا إلى الفلاسفة ، ويضيف إليهم فى الابكار ١٤٢/١ النصارى أيضا ، وهو يتفق مع الباقلانى فى التمهيد ٧٨ والجوينى فى الإرشاد ٤٧ ــ ٤٨ والشهرستانى فى الملل والنحل ٦٠/٢ ، غير أن من النصارى من أنكر وصف الله بالجوهرية أو بأنه مقدار (تاريخ الفلسفة اليونانية يوسف كرم ٢٦٣/٢) ومثل هذا أيضاً نسب إلى المجسمة (انظر الملل والنحل ١٤٥/١ ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ٦٧ ، شرح النسفية ٢٣٨) كما نسبه البغدادى فى الفرق بين الفرق ٢٠٣ إلى الكرامية وانظر الابكار ١٤٢/١ ب .

(٥) فى الأصل (المقوم ذاته) صححته اعتماداً على رسالة الحدود لابن سينا ٨٤ ، ٨٨ .

(٦) قارن بتعريف ابن سينا للجوهر ، رسالة الحدود ٨٨ والجوينى فى الشامل ٥٧ ــ ٦٧ والآمدى فى الابكار ١٤٣/١ ا والمبين ٥ ا ، ١٣ ب .

وأما الكرامية : فمنهم من قال : إنه جسم[1] ، ومن أهل الاهواء من بالغ وقال : إنه صورة على صورة الإنسان . ثم هؤلاء اختلفوا : فمنهم من قال على صورة شاب أمرد جعد قطط . ومنهم من قال : هو على صورة شيخ أشمط الرأس واللحية ، ومنهم من قال : إنه مركب من لحم ودم[2] .

واتفقت الكرامية على أن البارى ــ تعالى ــ محل للحوادث ، لكنهم لم يجوزوا قيام كل حادث بذاته ، بل ما يفتقر إليه من الإيجاد والخلق . ثم هؤلاء يختلفون فى هذا الحادث ، فمنهم من قال قوله : كن . ومنهم من قال : هو الإرادة . وخلق الإرادة[3] أو القول فى ذاته يستند إلى القدرة القديمة لا لأنه حادث بإحداث ، وأما خلق سائر المخلوقات فإنه مستند إلى الإرادة أو القول على نحو اختلافهم ، فالمخلوق القائم بذاته يعبرون عنه بالحادث ، والمباين لذاته يعبرون عنه بالمُحدَث . وقد أطبق هؤلاء على أن ما قام بذاته من الصفات الحادثة ، لايتجدد له منها اسم ، ولايعود إليه منها حكم ، حتى لايقال ، إنه قائل بقول : ولامريد بإرادة ، بل قائل بالقائلية ، مريد بالمريدية ، وهى المشيئة الأزلية . فعلى هذا ما حدث وهو مباين لذاته يسمى مُحدَثا بإحداث . وما حدث فى ذاته من الصفات تسمى حادثة لابإحداث ، بل بالمشيئة القديمة .

٨٢ / أ

وقد اتفق هؤلاء بأسرهم مع بعض الحشوية على أن البارى / تعالى فى جهة ، وخصوها بجهة فوق دون غيرها من الجهات ، لكن اختلفوا فى الجهة فقالت الكرامية : إن كونه فى الجهة كون الأجسام . وقالت الحشوية : فى الجهة ليس ككون شىء من الحادثات . فهذه تفاصيل مذاهب أهل الاهواء وتشعبها فى التشبيه تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا .

---

(١) انظر فى موقف الكرامية والمجسمة عامة : الشهرستانى : ملل ونحل ١٤٤ ــ ١٥٣ ابن حزم : الفصل ٢/١١٩ ــ ١٢٦ ، الرازى : المحصل ١١٣ ــ ١١٥ وفى التأسيس ١٨ ــ ٩٨ والباقلانى : التمهيد ١٤٨ ــ ١٥٢ والأشعرى : اللمع ٢٣ ، ٢٤ والنسفى : بحر الكلام ٢٢ ــ ٢٦ والبغدادى فى الفرق بين الفرق ٢٠٢ ــ ٢١٩ والجوينى فى الإرشاد ٣٩ ــ ٤٦ وانظر أيضاً : النجاة ٢٢٧ ، ٢٢٨ ومقالات الإسلاميين ١/٢٥٧ ــ ٢٥٩ و ٢١٦ ــ ٢١٨ ونشأة الفكر للنشار ١/٦١٩ ــ ٦٤١ ومناهج الأدلة ٧٢ ــ ٨٠ ــ ١٧٠ ، ١٧٦ والابكار ٢/٢٥٨ ب ــ ٢٦٠ ب .

(٢) قارن بالابكار ٢/٢٥٨ ا والإرشاد ٣٩ ــ ٤٦ ، أصول الدين ٧٣ ــ ٧٨ وتأسيس التقديس ٤ ــ ٤٠ ونقض المنطق لابن تيمية ١١٨ ــ ١٥٥ ودفع شبه من شبه للحصنى ٥ ــ ٥٠ .

(٣) فى الأصل : الخلق ، وراجع عن فكرتهم فى الإدارة ما مر فى ٢٣ ا ، ٢٦ ا والإبكار ١/٦٧ ب ، ٧٠ ب ٧١ ا ومنهاج السنة ١/٢٢٤ ونشأة الفكر للنشار ١/٢٨٩ ــ ٢٩٠ .

ونحن الآن مشمرون للكشف عن زيف مآخذهم ، وإبطال مذاهبهم :

وقد سلك بعض الأصحاب[1] فى الرد على هؤلاء طريقا شاملا فقال : لو كان البارى مقدَّرا بقدر ، مصوَّرا بصورة ، متناهيا بحد ونهاية ، مختصا بجهة ، متغيرا بصفة حادثة فى ذاته لكان محدثا ، إذ العقل الصريح يقضى بأن المقادير فى تجويز[2] العقل متساوية ، فما من مقدار وشكل يقدر فى العقل إلا ويجوز أن يكون مخصوصا بغيره ، فاختصاصه بما اختص به من مقدار أو شكل أو غيره يستدعى مخصصا ، ولو استدعى مخصصا لكان البارى ــ تعالى ــ حادثا .

ولكن هذا المسلك مما لايقوى ، وذلك أنه وإن سلم أن ما يفرض من المقادير والجهات وغيرها ممكنة فى أنفسها ، وأن ما وقع منها لابد له من مخصص ، لكن انما يلزم أن يكون البارى حادثا أن لو كان المخصص خارجا عن ذاته ونفسه ، ولعل صاحب هذه المقالة لايقول به ، وعند ذلك فلا يلزم أن يكون البارى حادثا ، ولا محتاجا[3] إلى غيره أصلا .

فإن قيل : إن ما اقتضاه بذاته ليس هو بأولى من غيره لتساوى الجميع بالنسبة إليه من جهة الاقتضاء فهو ، **محز التخيلات** . ولعل **الخصم قد لا يسلم**[4] تساوى **النسبة من جهه الاقتضاء** ، إلا أن يقدر أنه لااختلاف بين هذه الممكنات ، ولا محالة أن بيان ذلك متعذر جدا[5] . كيف وأنه يحتمل أن ينتهج الخصم فى تخصيص هذه

---

(١) لعله يقصد الشهرستانى (انظر نهاية الاقدام ١٠٥) حين يعرض دليله فى إبطال مذاهب المشبهة جملة ونجد أصل هذا الرد العام عند البغدادى أيضاً فى أصول الدين ٦٣ ، وإنما قلت إنه يقصد الشهرستانى لأمرين :

ا ــ أنه ينقل ألفاظه فى نهاية الاقدام .

ب ــ ان البغدادى لم يستخدم دليله شاملا كما زعم الشهرستانى وإنما ساقه لنفى الحد والنهاية عن الله فقط . ولم يشر الآمدى فى الابكار لهذه الطريقة الشاملة ، وإن كان يستخدم فكرة تساوى المقادير فى إبطال الجسمية خاصة فى ١/١٤٤ ب .

(٢) فى الأصل (بحرير) اصلحته اعتماداً على نهاية الاقدام ١٠٥ إذ هو ينقل عنه .

(٣) فى الأصل (محواجا) وانظر نهاية الاقدام ١٠٦ ، ١٠٧ .

(٤) كذا بالأصل ، ولا حاجة إلى الجمع بين قد ولعل .

(٥) قارنه ينقد ابن رشد لفكرة الإمكان الكلامية التى كان لها أثرها البالغ فى ابن سينا (مناهج الأدلة ص ١٥ ــ ١٨ ، ١٤٤ ــ ١٤٨) ونظرية المعرفة ٨٧ ــ ٩١ كما امتد تأثيرها إلى الفكر الأوروبى الوسيط ــ انظر ابن رشد وفلسفته الدينية ص ٩١ ــ ٩٤ .

الصفات الثابتة للذات منهج أهل الحق فى تخصيص سائر الممكنات ، وبه درء الإلزام ، فإذاً الواجب التفصيل فى إبطال مذاهب أهل الضلال .

٧٢ / ب وأول مبدوءٍ به إبطال / القول بكونه جوهرا ، فنقول :

لو كان جوهرا لم يخل : إما أن يكون واجبا بذاته أو ممكنا أو ممتنعا ، لاجائز أن يكون ممتنعا وإلا لما وجد . ولاجائز أن يكون ممكنا وإلا لافتقر إلى مرجح خارج عن ذاته وهو ممتنع كما سلف . ولاجائز أن يكون واجبا لذاته وإلا لكان كل جوهر واجبا لذاته ، إذ حقيقة الجوهر من حيث هو جوهر لاتختلف ، وهذه المحالات إنما لزمت من فرض كون البارى تعالى جوهرا ، فليس بجوهر ، فإن «ماليس» لايلزم من فرضه محال[1] .

فإن قيل : المعنىُّ بكونه جوهرا ليس إلا أن وجوده لافى موضوع ، وهذا القدر إما أن يكون ممنوعا أو مسلما ، فإن كان ممنوعا فقد أوجبتم افتقار واجب الوجود إلى غيره وهو ممتنع ، وإن كان مسلما فهو المقصود . وأما قولكم : إنه لو كان واجبا لكان كل جوهر واجبا ، للزوم الاشتراك فى حقيقة الجوهرية ، فإنما يلزم أن لو لزم الاشتراك فى حقيقة الجوهرية ، وما المانع من أن يكون جوهرا لاكالجواهر، كما أنه ذات لا كالذوات ؟ ثم وإن سُلم أن الاشتراك فى حقيقة الجوهرية واقع فيلزمكم مثله فى سائر الموجودات ، لمشاركتها له فى الوجود والذات . فإن قلتم : لم يكن واجبا من حيث هو موجود ولا من حيث هو ذات ، بل من حيث هو ذات مخصوصة ووجود مخصوص ، فاقبلوا منا مثله ههنا ، وهو أنه لم يكن واجبا من حيث هو جوهر مطلقا ، بل من جهة كونه جوهرا مخصوصا[2]

(١) قارنه بالباقلانى فى التمهيد ٨٠ ، ٨١ وطريق الآمدى هذا نجد مثله عند الرازى فى المحصل ١١٣ وفى أساس التقديس ٣٢ ونجد مثل هذه الفكرة فى شرح النسفية ٢٤٧ ، ومن قبل عند الجوينى فى الإرشاد ٤٠ ويقرب جدا من استدلال الآمدى هنا استدلال الرازى على نفى الجوهرية فى أساس التقديس ٢١ – ٢٢ – ويفصل الآمدى هذا الدليل فى الابكار ١٤٢/١ ا ، ب فى بناء جدلى محكم .

(٢) ذكر الآمدى هذا الإلزام وما انبنى عليه من أنه جوهر لا كالجواهر وأجاب عنه فى الابكار ١٤٢/١ ب ، ١٤٣ ا بما سيذكره هنا .

والجواب : أن ما قيل من أن البارى جوهر يعنى أن وجوده لا فى موضوع ، فان أريد بمدلول اسم الجوهر سلب الموضوع عنه فقط ، فذلك مما لا سبيل إلى انكاره من جهة المعنى ، وإن كان إطلاقه من جهة الشرع والوضع[1] خطأ ، وانما محز الأشكال وموضع الخيال دعوى تخصيص سلب الموضوع بحقيقة الجوهر[2] ، وجعل البارى – تعالى – جوهرا على النحو الموسوم من إطلاق لفظ الجوهر ، ولا محالة أن دعوى ذلك مما يقود إلى الإلزام الذى ذكرناه ويسوق إلى المحال / الذى أسلفناه . ٧٣ / ا

وما قيل : من أنه جوهر لا كالجواهر فتسليم للمطلوب من جهة المعنى ، وانا لا ننكر كونه موجودا وحقيقة لا كالحقائق ، وانما ننكر كونه مشابها لها . وعند ذلك فحاصل الخلاف انما يرجع إلى مجرد اطلاق الأسماء ، ولا مشاحة فيها الا من جهة ورود التعبير بها ، وأما ما ذكروه من الإلزام فانما يتجه أن لو كان غير البارى – تعالى – مثليا من جهة ما ، وليس كذلك بل الاشتراك ليس الا فى التسمية ، بكون كل واحد منهما ذاتا ووجودا ، ومجرد الاشتراك فى التسمية لا يوجب الاشتراك بينهما فيما يثبت لأحدهما ، وهذا بخلاف الجواهر فإنها ، من حيث هى جواهر ، متماثلة ، فما ثبت لواحد منها ثبت لما هو مماثل له أيضا[3] .

(١) قارن بالأبكار ١٤٣/١ ا ، ١٤٤ ا والمآخذ (مختصر المطالب العالية) لوحة ٢٨ ا ، ب والإرشاد ٤٧ والفرق بين الفرق ٢١٥ ، والاقتصاد ٢٥ ، ٢٦ وشرح النسفية ٢٣٨ والتمهيد ١٥٠ ، ١٥١ ونهاية الأقدام ١٢٢ حيث نجد مثل هذه الروح المتسامحة مع القائلين بالجوهرية والجسمية ، ثم قارن ذلك بموقف المعتزلة منهم « شرح الأصول الخمسة ٢١٨ ، ٢١٩ » وموقف ابن حزم « الفصل ١٢٠/٢ » وموقف ابن تيمية « نقض المنطق ١٢٥ – ١٢٨ » وموقف الإمام أحمد كما يرويه ابن أبى يعلى فى طبقات الحنابلة ٢٩٨/١ ورأى ابن رشد فى « مناهج الأدلة ٢ – ٨٠ ، ١٧٠ – ١٧٦ ، ١٨٩ – ١٩١ » ورأى الإمام الشاطبى فى « الاعتصام ١٩٧/٢ » .

(٢) قارن بالابكار ٤٣/١ ا ، ب حيث يعترض على تعريفهم هذا للجوهر ، ويحقق معنى القيام بالنفس بالنسبة لله تعالى .

(٣) انظر فى تماثل الجواهر والأجسام عند الأشاعرة الشامل ٥٧/١ – ٥٩ والتمهيد ٤٢ وأصول الدين ص ٣٥ ، ٥٠ وتأسيس التقديس ص ٢٢ ، وفى رأى المعتزلة انظر شرح « الأصول الخمسة ٢١٩ ، ٢٢٠ » حيث يستدل على تماثل الأجسام وانظر نقد ابن تيمية لفكرة تجانس الأجسام فى الموافقة ٢٥٦/٢ – ٢٥٩ ، ونجد أيضاً نقداً لفكرة تجانس الأجسام فى المآخذ (مختصر المطالب العالية) لوحة ٢٣ ب ، ٢٤ ا .

فإن قيل مثله فيما نحن فيه ، ولم يثبتوا لواجب الوجود من الحوادث مثلا ، فقد تركوا مذهبهم ، وعاد الخلاف إلى مجرد التسمية ومطلق العبارة ، والخطب فيه يسير كما مضى[1] .

وأيضا فإنه لو كان جوهرا لم يكن القول بكونه مرجحا لغيره من الجواهر بأولى من العكس ، إذ لا أولوية لأحدهما ، لتحقق المماثلة بينهما[2] .

فان قيل : إنه مرجح لا من حيث هو جوهر ، بل من جهة ما اختص به من الصفات عن غيره .

قلنا : ما اختص به من الصفات اما داخلة فى ذاته أو خارجة لازمة ، فان كانت داخلة فى ذاته فمن حيث ذاته لم يخالف غيره من الجواهر ، فإذًا لا اختصاص . ثم يلزمهم القول بتركب ذات واجب الوجود ، ولا محيص عنه . وان كانت خارجة عن ذاته ملازمة له فهى[3] مفتقرة إليه فى وجودها ، والمفتقر إلى الشئ لا يصلح أن يقوِّمَ ما هو من نوع ذلك الشيء .

فان قيل : ما ذكرتموه لازم على أصلكم أيضا ، حيث اعتقدتم أن تخصيص الحدوث بإرادته والوجود بقدرته . وهذه الصفات إما أن تكون داخلة فى ذاته فيلزم أن يكون مركبا ، وان كانت خارجة لازمة فهى عرضية ، والأعراض كيف تقوم الجواهر فى وجودها / وجنسها مفتقر[4] إلى جنسها[5] ؟ ‏/٧٣ ب

قلنا : انقلاب هذا الإلزام مما لا يوجب على ما نعتقده مناقضة ولا إفحاما ، فأما لو سلكنا اعتقاد كونها داخلة فى مدلول اسم البارى ، فهو نفس ما اعتقدناه وعين ما حققناه ،

---

(١) قارن بأساس التقديس للرازى ص ١٧ ، ١٨ .

(٢) نجد هذا الاستدلال على نفى الجوهرية لدى الرازى فى أساس التقديس ٢٣ ، ٢٤ وإن كان يستخدمه فى نفى الجسمية ثم يشير إلى الاعتراض التالى ويرده ، كما نجده عند الجوينى فى الإرشاد ٤٣ والشامل ٦٩/١ ، ٧٠ وعند المؤلف فى الأبكار ١٤٢/١ ب .

(٣) فى الأصل (غير مفتقرة) حذفت « غير » لأنها تفسد المعنى .

(٤) فى الأصل (مفتقرة) .

(٥) انظر هذا الإلزام ودفعه فى نهاية الاقدام ١٠٩ — ١١٤ وانظر فكرة الكرامية عن الصفات الإلهية فى الفرق بين الفرق ٢٠٧ ، ٢٠٨ وفى نشأة الفكر للنشار ٦٢٣ ، ٦٢٧ .

وسواء قلنا : إنها متعددة أو متحدة كما مضى . وان سلكنا كونها خارجة عن مدلول اسمه وذاته فذلك أيضا مما لا يوجب محالا على أصلنا ، فإنا وان قلنا إنها مفتقرة إليه ، على نحو افتقار الأعراض إلى ما تقوم[1] به ، فلا نعتقد أن ذاته والمقوم لما قام بها جوهر حتى يلزمنا المحال ، لحكمنا بافتقار الجوهر فى إيجاده إلى ما لا يتم وجوده إلا مفتقرا إلى ما هو من جنس الجوهر ، بل المعتقَدُ أن ما قامت به هذه الصفات ليس من جنس ما هو مفتقر اليها ، وإذ ذاك فالإشكال مندفع عنا .

وإذا ثبت أنه ليس بجوهر لزم ألَّا يكون جسما[2] ، فإنه مهما انتفى أعم الشيئين لزم انتفاء الأخص قطعا ، مع أن ما ذكرناه من المسالك فى نفى الجوهرية ، وما يلزم عليها ووجوه الانفصال عنها ، يمكن إجراؤها بعينها ههنا .

فإن قيل : ما نشاهده من الموجودات ليس إلا أجساما وأعراضا، وإثبات قسم ثالث مما لا نعقله ، وإذا كانت الموجودات منحصرة فيما ذكرناه فلا جائز أن يكون البارى عرضا ، لأن العرض مفتقر إلى الجسم ، والبارى لا يفتقر إلى شئ ، والا كان المُفتقَر إليه أشرف منه وهو محال ، وإذا بطل أن يكون عرضا بقِى أن يكون جسما[3] .

قلنا : منشأ الخبط ههنا إنما هو من الوهم ، باعطاء الغائب حكم الشاهد ، والحكم على غير المحسوس بما حكم به على المحسوس ، وهو كاذب غير صادق ؛ فان الوهم قد

---

(١) ارجع لما مر عن العلاقة بين الصفات و الذات فى القانون الثانى ل ١٧ ا — ١٨ ا و التعليق عليها .

(٢) انظر تعريف الآمدى للجسم فى المبين ل ١٣ ا ، وفى غاية المرام ل ٦٧ ا ، وانظر فى معنى الجسمية و إبطالها أساس التقديس ٢٠ — ٢٦ ، والفرق بين الفرق ٢٠٢ — ٢١٢ والإرشاد ٤٢ ، ٤٣ والتمهيد ١٤٨ — ١٥٢ والاقتصاد للغزالى ٢٦ والمحصل للرازى ١١٤ ومناهج الأدلة ١٧٠ — ١٧٦ وانظر شرح الأصول الخمسة ٢١٩ — ٢٢٦ ، وقد افرد الآمدى فى الأبكار فصلا لنفى الجسمية عن الله تعالى ١٤٣/١ ب — ١٤٥ ب .

(٣) أجاب الباقلانى عن هذه الشبهة بنحو ما هنا فى التمهيد ٧٨ — ٨١ ، ١٥٢ والآمدى هنا متوافق مع منهجه ، أما الباقلانى فموقفه مضطرب من هذا الأصل (انظر دراستنا عن الآمدى — الفصل الخاص بمنهجه الفكرى بمكتبة دار العلوم) وكذا ابن حزم فى الفصل ١١٧/٢ — ١١٩ ويرد عبد الجبار هذه الشبهة فى شرح الأصول الخمسة ٢٢٥ — ١١٦ وهو نفس ما نجده فى الأبكار ١٤٤/١ ب —١٤٥ ب مع رد شبهه أخرى لهم عقلية ونقلية ، وانظر هذه الشبهة وغيرها والرد عليها جميعاً فى أساس التقديس ٥٣ — ٥٦ .

يرتمى إلى أنه لا جسم إلا فى مكان ، بناء على الشاهد ، وإن شهد العقل بأن العالم لا فى مكان ، لكون البرهان قد دل على نهايته[1] ، بل وقد يشتد وهم بعض الناس بحيث يقضى به على العقل ، وذلك كمن ينفر عن المبيت فى بيت فيه ميت ، لتوهمه أنه يتحرك أو يقوم وان كان عقله يقضى بانتفاء ذلك . / فإذًا اللبيب من ترك الوهم جانبا ، ولم يتخذ غير البرهان والدليل صاحبا . وإذا عرف أن مستند ذلك ليس إلا مجرد الوهم فطريق كشف الخيال إنما هو بالنظر فى البرهان ، فإنا قد بينا أنه لابد من موجود هو مبدأ الكائنات[2] ، وبينا أنه لا جائز أن يكون له مثل من الموجودات شاهدا ولا غائبا[3] ، ومع تسليم هاتين القاعدتين يتبين أن ما يقضى به الوهم لا حاصل له ، ثم ولو لزم أن يكون جسما كما فى الشاهد للزم أن يكون حادثا كما فى الشاهد وهو ممتنع ؛ لما سبق .

٧٤ / أ

وليس هو أيضا عرضا[4] ، وإلا لافتقر إلى مقوم يتقومه فى وجوده ، إذ العرض لا معنى له إلا ما وجوده فى موضوع[5] ، وذلك أيضا محال . ولا يتطرق [إليه][6] العدم لا سابقا ولا لاحقا ، وإلا كان باعتبار ذاته ممكنا ولو كان ممكنا لا فتقر فى وجوده إلى مرجح كما مضى .

فإذًا قد ثبت أن البارى — تعالى — ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ، ولا محدث ،

---

(١) قارن بابن رشد فى مناهج الأدلة ١٧٦ — ١٧٩ وانظر مقدمته ٧٩ — ٨١ حيث يبطل الخلاء ويفرق بين الجهة والمكان مما نجد أثره عند بعض مفكرى السلف كشارح الطحاوية ١٦٠ ، ١٦١ وهو ما نجده أيضاً فى الأبكار ١٤٤/١ ب ، ١٤٥ ا .

(٢) فى القانون الأول .

(٣) فى القانون الثالث (وحدانية البارى تعالى) ٦٢ ب ، ٦٤ ا ، ومابعدها من هذا الكتاب ، وقارنه بالغزالى فى الاقتصاد ٣١ ، ٣٢ .

(٤) فى الأصل (عرض) وهو خبر ليس .

(٥) يتفق مع تعريفه للعرض فى المبين ص ١٣ ب ، وانظر تعريفه عند ابن سينا فى رسالة الحدود ضمن تسع رسائل ص ٨٨ ، ٨٩ وفى الشامل للجوينى ٦٨/١ ، ٦٩ وشرح الطحاوية ١٤٥ ، ١٤٦ وفى شرح الأصول الخمسة ٢٣١ ، ٢٣٢ وفى الفرق بين الفرق ينسب إلى بعض الكرامية القول بأن إلهه عرض ٢١٢ — ٢١٤ ، وانظر فى إبطال العرضية شرح العقائد النسفية ٢٣٥ — ٢٣٧ والإمام الغزالى فى الاقتصاد ٢٦ والأبكار ١٤٥/١ ب وانظر شرح الأصول الخمسة ٢٣٠ — ٢٣٢ .

(٦) زيادة ليست بالأصل .

بل أبدى[1] لم يزل ، وسرمدى ، لا يزال . وهو مع ذلك لا تحله الحادثات ، ولا تقوم به الكائنات ، وللمتكلم فى ذلك مسالك[2] :

المسلك الاول :

هو أنهم قالوا : لو جاز قيام الحوادث بذات البارى — تعالى — لاستحال خلوه عنها ، وما استحال خلوهُ عن الحوادث فهو حادث ، والبارى مستحيل أن يكون حادثا .

واعلم أن هذا المسلك ضعيفٌ جدا ، وذلك أنه وان تسومح بتسليم أن مالا يخلو عن الحوادث حادث[3] لكن لا يلزم من كون البارى — تعالى — قابلاً للحوادث أن لا يخلو عنها .

فإن قيل : إن ما قبل شيئا من الحوادث فهو قابل لضده ، وضد الحادث حادث ، ومهما كان قابلا لضده فهو لا يخلو عن أحدهما ، فلو كان البارى قابلا للارادة الحادثة لم يخل عنها أو عن ضدها ، ومهما لم يخل عن أحدهما ، وهما حادثان ، لم يخل عن الحوادث ، وكذا الكلام فى القول الحادث أيضا .

قلنا : الغلط إنما نشأ من الجهل بمدلول لفظ « الضد » ، وعند الكشف عنه يتبين الحق من الباطل ، فنقول : الضدان فى اصطلاح المتكلم : عبارة عما لا يجتمعان / فى شئ واحد من جهة واحدة ، وقد يكونان وجوديين[4] كما فى السواد والبياض ، وقد يكون أحدهما سلبا وعدما كما فى الوجود والعدم ، فعلى هذا إن قيل : للإرادة ضد فليس ضدها إلا عدمها وسلبها ، وكذا فى القول أيضا ، والعدم المحض لا يوصف بكونه قديما ولا حادثا ،

٧٤ / ب

---

(١) يستخدم الآمدى هنا الأبدية بمعنى الأزلية (استمرار الوجود فى جانب الماضى) وهو مقبول لغة (انظر مادتى أبد وأزل فى القاموس) ولو أن المشهور فى لسان المتكلمين تخصيص الأزل بالماضى والأبد بالمستقبل ، وانظر الشامل ١٣٦/١ — ١٤٤ وشرح النسفية ٢٤٤ ، ٢٤٥ واللمعة للحلبى بتحقيق الكوثرى ١٠ ، ١٥ ، ٢٠ — ٣٠ .

(٢) قدم الآمدى فى الأبكار ١٤٥/١ ب ، ١٤٦ ب لهذا المبحث بمقدمة تتضمن أولا تحرير محل النزاع وأنه الموجودات الحادثة بعد العدم ، ثانيا : أن هذا مما أجمع العقلاء على نفيه عن الله تعالى إلا المجوس والكرامية . وهو بهذا يرد على الرازى ما قرره فى الأربعين وغيره من أن القول بتغير الصفات يلزم سائر الطوائف — انظر الأربعين ١١٨ — ١٢٠ .

(٣) قارنه فى عدم رضاه التام عن هذه القاعدة بابن رشد الذى ينقدها فى المناهج ١٤١ — ١٤٤ وبابن تيمية فى الموافقة ٩٧/٢ ، ٩٨ ، ١٤٩ ، ١٦٥ وبشرح الطحاوية ٦٦ — ٧٤ وانظر الأبكار ١٤٦/١ ب .

(٤) فى الأصل (يكونا وجوديان) .

ولا شاهدا ولا غائبا . فإذًا ليس كل ما هو ضد للحادث يكون حادثا . ثم ولو قدر أن ضد الارادة والقول ليس إلا أمرا وجوديا فلا يلزم أن يكون حادثا ، بمعنى أن وجوده بعد العدم ؛ لكون ضده حادثا ، بل جاز أن يكون قديما بمعنى أنه لا أول لوجوده، لا بمعنى أن وجوده ليس بمعلول . ويكون منشأ وجوده نقضًا لوجوده إلى عدمه ، وذلك المنشأ هو منشأ[1] وجود ضده ، وهذا مما لا يتقاصر عن قول أهل الحق : إن منشأ عدم العالم فى القدم إلى حين وجوده هو منشأ وجوده فى وقت وجوده[2] .

المسلك الثانى :

أنهم قالوا : لو قامت بذاته صفة حادثة ، لا تصف بها ، وتعدى إليه حكمها وذلك كالعلم ، فانه إذا قام بمحل وجب اتصافه بكونه عالما ، وكذا فى سائر الأعراض القائمة بمحالها ، وسواء كان المحل قديما أو حادثا ، إذ القول بالتفرقة بينهما محض جهالة ولبس ، فإنه لا فرق بين القديم والحادث فيما يرجع إلى كونه موصوفا قامت به صفة ، إلا فيما يرجع إلى الحدوث والقدم ، وذلك مما لا أثر له . وإذا لزم عود حكم الصفة إليه بحيث يصح القول بكونه مريدًا بارادة وقائلا بقول فقد ثبت له ما لم يكن له أولاً ، وذلك تغير وتبدل ، وإذا جاز عليه التغير استدعى مغيرا ، وذلك يفضى إلى كون البارى مفتقرا إلى غيره ، وهو متعذر[3] .

قالوا : ولا يلزم على ما ذكرناه الخلق ، فانه غير قائم بذاته ، إذ لا فرق بينه وبين المخلوق[4] .

وهذا الطريق أيضا من النمط الأول فى الفساد ، وذلك أن قائله ، وان كان ممن يقول

---

(١) فى الأصل (المنشأ) .

(٢) قارن هذا الجواب بإجابة المؤلف فى الأبكار ١٤٦/١ ب وهو فيهما يعارض ما قرره الغزالى فى الاقتصاد ٨٥ ، ٨٦ والرازى فى المحصل ١١٤ ، ١١٥ وإن كان الرازى ينتقد هذا المسلك فى كتبه الأخرى انظر موافقه صحيح المنقول ٢/ ١٤ — ١٠٠ ، ١١٥ ، ١١٦ حيث ينقل كلام الرازى ويضيف إليه وجوها أخرى .

(٣) وهذا ما اعتمده الشهرستانى فى نهاية الأقدام ١١٥ ، ١١٦ وذكره الآمدى فى الأبكار ١٤٧/١ ا ونقله ابن تيمية عن الرازى ونقده فى الموافقة ٩٤/٢ ، ٩٥ ، ١٠٠ ، ١٠٧ ولكن يفهم من كلام الآمدى — فيما بعد — أن الفكرة أقدم منهما.

(٤) هذا ما قرره الشهرستانى فى (نهاية ١١٥) اثناء عرضه لهذا المسلك ، وانظر (إشارات المرام) ٣٢٣ ومابعدها .

٧٥ / ١

بالأحوال ، لكنه يعترف بكونها زائدة على الذات ، وحصول أمر زائد على الذات / للذات[1] مما لا يوجب افتقار الذات إلى غيرها ، وان كان ذلك الشئ الحاصل حادثا . نعم غاية ما يقدر افتقار الحاصل إلى مرجح ، والمرجح لا يستدعى أن يكون خارجا عن الذات ، بل للخصم أن يقول : المرجح إنما هو الذات بالقدرة والمشيئة الأزلية ، كما كانت مرجِّحةً الصفة الموجبة لهذا الحكم الحاصل . وهذا مما لا محيص عنه إلا بالتعرض إلى ابطال القول بكون الذات مرجحة بالقدرة والمشيئة بطريق آخر ، وفيه خروج عن خصوص هذا الطريق إلى ما هو مستقل بإفادة المقصود .

فإن قيل : إذا صَلَحَ أن تكون ذات واجب الوجود مرجحة بالقدرة والمشيئة جاز أن تجعل مرجحة لكل مُحدَث ؛ إذ لا فرق بين الحادث والمُحدَث من حيث أنه لم يكن فكان ، وإن افترقا من حيث أن أحدهما صفة والآخر خارج ، وذلك مما لا يثير خيالا ، وإذا صلح أن يكون المرجح للمحدثات القدرة القديمة والمشيئة الأزلية فلا حاجة إلى الحادث الذى هو القول والإرادة[2] .

قلنا : وهذا أيضا مما لا يثير غبارًا على وجه الكلام ، وذلك أنه وإن قدر صلاحيته لإحداث المحدثات فلا يلزم أن لا يضاف إليه إحداث صفة فى ذاته من كونه صالحا أن يحدث المحدثات ، وليس هذا فى ضرب المثال ، الا كما لو قال القائل إنه إذا كان صالحا لإيجاد الإنسان ينبغى ألا يكون موجدا[3] للفرس ، ولا يخفى ما فيه من الركاكة والشناعة .

وما قيل : من أنه لا فائدة فى إيجاده فمتهافت أيضا ؛ فإنه — مع ما فيه من الركاكة ومحض الدعوى ، والقول بوجوب رعاية الصلاح والغرض — يلزم عليه سائر المحدثات ، فإنه غير متقاصر فى وجوده عنها ، فما هو الاعتذار عن إيجاد المحدثات هو الاعتذار عن إيجاد الحاثات[4] .

---

(١) فى الأصل (للذات على الذات) يبدو أنها انقلبت على الناسخ ، وقارن نقده هذا بما فى الأبكار ١٤٧/١ ا .

(٢) قائل هذا القول هو الشهرستانى (نهاية ١١٦ ، ١١٧) دعما لهذا المسلك الذى بدأ به فى كتابه المذكور ، واعتمد عليه وحده كما يقول ابن تيمية فى الموافقة ٢ / ١٠٠ .

(٣) فى الأصل (موجوداً) .

(٤) يبدو أنه يرد على الإلزام الذى أورده الشهرستانى على الكرامية (فى ١١٩ من نهاية الأقدام) وقد ذكر الآمدى هذا الإلزام فى الأبكار ١ / ١٤٧ ا وناقشه بمثل ما هنا فى ١٤٧ ب .

فإن قيل : ولم لا وقع الاكتفاء فى إيجاد المحدثات بما استند إليه الحادث ؟ كان ذلك محض مطالبة واسترشاد ، وخروجا عما[1] وقع الشروع فى الكلام بصدده ، وهو إبطال قيام الحوادث بذات الرب / تعالى . ٧٥/ب

المسلك الثالث :

هو أنهم قالوا : إن كان قوله وارادته من نوع أقوالنا وإرادتنا فما يحصل بقوله وإرادته وجب أن يحصل بأقوالنا وإرادتنا ، لكون الجميع من نوع واحد ، وحيث لم يحصل بأقوالنا وإرادتنا وجب أن لا يحصل بقوله وارادته[2] .

قالوا : ولا يصلح أن يفرق بأن أقواله وارادته حاصلة بالقدرة القديمة والمشيئة الأزلية ، ولا كذلك أقوالنا وإرادتنا ؛ فان هذا فى الحقيقة لا يصلح أن يكون فرقا ؛ إذ الفرق بين الشيئين يجب أن يكون بأمر يعود إلى نفسيهما لا إلى نسبتهما . وان قيل : إن الإيجاد إنما يحصل بالإرادة أو القول مع القدرة ، فالقدرة كافية فى الإيجاد فلا حاجة إلى غيرها ؛ ثم لم لا جائز أن تحصل إرادتنا وأقوالنا مع ضميمة القدرة موجبةً الإحداث أيضا ؟ إذ لافرق بين أن يضاف إلى القدرة قوله أو قولنا ، وارادته وارادتنا ، لكونهما من نوع واحد[3] .

وهذا المسلك أيضا مما لا يقوى ؛ وذلك لأن ما نثبته نحن من الصفات القديمة للرب ــ تعالى ــ إن اعترفنا بأنها من نوع صفاتنا فالإلزام لخصومنا لازم علينا أيضا . وان لم نقل بكونها من نوع صفاتنا [فقد بطل الإلزام][4] أيضا وان قدر اشتراكهما فى الحدوث ، إذ ليس الاشتراك فى شئ ما بين شيئين يوجب الاشتراك فى الحقيقة كما لا يخفى[5] . ثم ولو قدر امتناع اضافة المحدثات إلى الصفة الحادثة فذلك لا يوجب امتناع قيام الحوادث بذات االرب ــ تعالى .

---

(١) الآمدى هنا يرد على الشهرستانى تتمة الإلزام المشار إليه آنفا ، ارجع إلى نهاية الأقدام ١١٩ ، ولكن يلاحظ أن الآمدى نفسه لجأ إلى هذه المطالبة بالفرق بين الحادثات والمحدثات فى الأبكار ١٤٩/١ ا .

(٢) تجد هذا المسلك عند الشهرستانى أيضاً فى نهاية الأقدام ١١٨ ، ١١٩ .

(٣) قارن بنهاية الأقدام ص ١١٩ .

(٤) زيادة ليست فى الأصل .

(٥) قارنه بالمغنى ٢٥٢/٤ ، ٢٥٣ ثم انظر الشامل ١٩٤/١ — ٢٠١ حيث يشير إلى هذا المبدأ الإعتزالى وينافشه ناصرا ما مال إليه الآمدى هنا .

المسلك الرابع :

قالوا : لو جاز قيام الحوادث بذات الرب فلابد أن يكون قاصدا لمحل حدوثها ، ومحل حدوثها ليس إلا ذاته ، فيجب أن يكون قاصدا لذاته ، والقصد إلى الشئ يستدعى كونه فى الجهة ، وهو محال . ثم ولجاز قيام كل حادث به ، وهو متعذر .

وهذا المسلك أيضا مما يلتحق بما مضى فى الفساد ، وذلك أنه إن أريد بالقصد العلم ، فذلك مما لا يوجب كون المقصود فى الجهة ، وإن أريد به غير هذا فهو مما لا يسلمه الخصم . ثم انه ان افتقر القصد عند / إيجاد الحوادث إلى كونها فى جهة ، فيلزم أن يكون القاصد أيضا فى جهة ، لضرورة أن القصد إلى الجهة ممن ليس فى جهة أيضا محال ، وذلك يفضى إلى كون البارى ــ تعالى ــ فى جهة عند خلق الأعراض الخارجة عن ذاته ، ولا محيص عنه ، فما به الاعتذار ههنا يكون به الاعتذار للخصم ثَمَّ . والقول بأنه إذا قبل حادثا لزم قبوله لكل حادث لا يخفى ما فيه من التحكم ومجرد الاسترسال مما ليس بمقبول ولا معقول[1] . ٧٦/ أ

وقد ذكر فى هذا الباب مسالك أخر فسادها أظهر من أن يخفى[2] ، فلذا آثرنا الاعراض عن ذكرها :

فالرأى الحق ، والسبيل الصدق ، والأقرب إلى التحقيق أن يقال[3] : لو جاز قيام الحوادث به لم يخل عند اتصافه بها ، اما أن توجب له نقصا أو كمالا أو لا نقص ولا كمال : لا جائز أن يقال بكونها غير موجبة للكمال ولا النقصان ؛ فإن وجود الشئ بالنسبة إلى نفسه أشرف له من عدمه ، فما اتصف بوجود الشئ له وهو مما لا يوجب فوات

---

(١) قارن بالأبكار ١٤٧/١ ب حيث يراه قولا بلا حجة ، وبابن تيمية فى الموافقة ٩٦/٢ إذ ينقل مثل هذا عن الرازى.

(٢) كتلك التى ذكرها الغزالى فى الاقتصاد ٨٤ ، ٨٥ والرازى فى الأربعين ١٢٠ — ١٢٢ والشهرستانى فى نهايه الأقدام ١١٥ — ١٢٠ والآمدى نفسه فى الأبكار ونبه على فسادها ل ١٤٦/١ ب — ١٥٠ ا وانظر الموافقة لابن تيمية حيث يذكر نقد الرازى لهذه المسالك ، وعدم اقتناعه بالفكرة الأشعرية عن حلول الحوادث ، ويشاطره القول بضعف ما استندت إليه ٩٤/٢ — ١٣٠ .

(٣) عرض الآمدى هذه الحجة المختارة فى الأبكار ١٤٨/١ ا ، ب ، والرازى فى عديد من كتبه كالأربعين ٢٠ ، وانظر « فخر الدين الرازى وآراؤه » ٢٢٧ ، وقد نقدها ابن تيمية فى الموافقة ٩٤/٢ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١٧٩ ، ١٨٤ من وجوه ستة ، ونجد أثر ابن تيمية فى هذا الصدد لدى مفكر مصرى سلفى هو ابن أبى العز شارح الطحاوية ، انظر شرح الطحاوية ٧٠ — ٧٤ ، ١٥٧ — ١٥٩ .

الموصوف ولا فوات كمال له ، وبالجملة لا يوجب له نقصا ، فلا محالة أن اتصافه بوجود ذلك الوصف له أولى من اتصافه بعدمه؛ لضرورة كون العدم فى نفسه مشروفا بالنسبة إلى مقابله من الوجود ، والوجود أشرف منه ، وما اتصف بأشرف الأمرين من غير أن يوجب له فى ذاته نقصا تكون نسبة الوجود اليه فيما يرجع إلى النقص والكمال على نحو نسبة مقابله من العدم . ولا محالة أنْ [كانت][1] نسبته إلى وجود ذلك الوصف أشرف منه بالنسبة إلى عدمه ، ولا جائز أن يقال : إنها موجبة لكماله، والا لوجب قدمها لضرورة أن لا يكون البارى ناقصا محتاجا إلى ناحية كمال فى حال عدمها . فبقى أن يكون اتصافه بها مما يوجب القول بنقصه بالنسبة إلى حاله قبل أن يتصف بها ، وبالنسبة إلى ما لم يتصف بها من الموجودات ، ومحال أن يكون الخالق مشروفا أو ناقصا بالنسبة إلى المخلوق ، ولا من جهة ما ، كما مضى[2] .

/٧٦ ب فإن قيل : لو لم يكن قابلا للحوادث فعند وجود المسموعات والمبصرات / إما أن يسمعها ويبصرها أو ليس : لا جائز أن يقال إنه لا يسمعها ولا يبصرها إذ هو خلاف المذهبين ، وإن أبصرها وسمعها فلا محالة أن حصول ذلك له بعد ما لم يكن ، والا كانت المسموعات والمبصرات قديمة لا محالة . فلو لم يكن قابلا للحوادث حتى يخلق فى ذاته سمعا وبصرا يكون به الإدراك ، والا لَمَا كان مُدرِكا ، وهو محال[3] .

قلنا : دعوى إدراكه المدركات بعد ما لم يكن مدركا إما أن يراد به أنه لم يكن له إدراك فصار له إدراك ، أو يقال بتقدم الإدراك وتجدد تعلقه بالمدرَك : فإن قيل بالأول فهو محز الخلاف وموضع الاعتساف ، فما بال الخصم مسترسلا بالدعوى من غير دليل ، مع

(١) عليها مداد بالأصل أخفى بعض حروفها ، أثبتها إجتهاداً ، والأسلوب هنا لا يخلو من تعقيد .

(٢) قارنه بالأبكار ١٤٨ ا ، ب حيث يعرض هذا المسلك على نحو أكثر وضوحا وإحكاما مما هنا ، وراجع ما يشير إليه فى ل ٢٣ ا ومابعدها من هذا الكتاب .

(٣) هذه الشبهه للكرامية عند الجوينى فى الارشاد ٤٥ ، ٤٦ والشهرستانى فى النهاية ١١٩ — ١٢٢ ، والرازى فى الأربعين ١٢١ ، ١٢٤ والغزالى فى الاقتصاد ٨٧ — ٩٢ ، وردوا عليها بمثل ما هنا مع وجوه أخرى ذكرها المؤلف فى الابكار ١٤٩/١ ب ، ١٥٠ ا . ومن المفيد الإلمام بما قاله ابن تيمية فى الموافقة ٩٤/٢ — ١٣٠ ، ١٧٦ — ١٨٤ نقدا لكل ما أورده هؤلاء وتأييداً لمبدأ الكرامية ، وخاصة ص ١١٦ ، ١١٧ حيث يذكر الشبهه الواردة هنا ويضعف نقد الرازى لها، اما ابن حزم فى الفصل فيرد شبهة الكرامية بمثل ما هنا ١٢٤/٢ ، ١٢٥ .

ما قد عرف [أن][1] من أُصولنا كونه سميعا بصيرا فيما لم يزل ، والمتجدد ليس إلا تعلق الإدراك بالمدرَكات ؛ إذ شرط تعلق الإدراك بالمدرَكات وجود المدرَكات فإذا وجدت تعلق بها . أما أن يكون المتجدد هو نفس الإدراك فلا يخفى أن ما قُضِى بتجدده ليس صفة قائمة بذات الرب تعالى[2] ، فتجدده لا يلزم منه محال .

وليس القول بوجود الإدراك مع عدم المدرَك بمستبعد ، فانه لا يتقاصر عن قول الخصم بان ما يحصل به الإدراك من الصفة الحادثة فى الذات يبقى وان زالت المدركات وعدمت ، على ما عرف من أصله[3] ، ومع الاعتراف بجواز الاتصاف بالإدراك ، وان زال المُدرَك ، لا يرد الإشكال ؛ إذ لا فرق عند كون الشيء مُدرِكا مع عدم المدرَك بين أن يكون المدرَك قد تحقق له وجود أم لا ،على نحو ما حققناه فى العلم[4] .

وإذا ثبت امتناع قيام الحوادث بذات الرب — تعالى — فقد بنى بعض الأصحاب على ذلك امتناع كونه فى الجهة[5] ، وصيغته أن قال :

لو كان البارى فى جهة لم تخل الجهة ، إما أن تكون موجودة أو معدومة ، فإن كانت معدومة فلا جهة ، إذ لا فرق بين قولنا : إنه فى جهة معدومة وبين قولنا : إنه لا فى جهة ، إلا فى مجرد اللفظ ولا نظر إليه .

(١) زيادة ليست بالأصل .

(٢) كذا بالأصل ، والمقصود أن ما يدعيه الخصم لا يستلزم التجدد فى نفس الإدراك ، إذ هو قاصر على المتعلقات .

(٣) ذلك ما قررته الكرامية من أن الحادثات فى ذات الله لا تفنى بعد حدوثها بل تبقى ، انظر الفرق بين الفرق ٢٠٤ ، ٢٠٥ ونهاية الأقدام ١٢١ ،وإن كان يذكر أنهم فى ذلك فرقتان ،غير أنهم جميعاً متفقون على أن ذات الله لا تخلو عن الحوادث فى المستقبل ، وقد أشار الآمدى إلى فكرتهم هذه فى الأبكار ١٤٩/١ ب وانظر نشأة الفكر للنشار ٦٢٦/١ ، ٦٢٧ .

(٤) ارجع لما مر فى صفة العلم ل ٣٦ ب من أن العلم الإلهى سابق على وجود المعلومات .

(٥) انظر فى موقف السلف من هذه المسألة « العقيدة الواسطية » لابن تيمية ٩ — ١١ ، ١٦ ، ١٧ ونقض المنطق له ص ١١٩ ، ١٢١ ، وشرح الطحاوية ١٥٧ ، ١٦٣ وانظر موقف الكرامية ، فى تلخيص المحصل ١١٤ ، وفى رأى المعتزلة (شرح الأصول الخمسة ٢١٣ ، ٢٣٢ ، ٢٤٨ — ١٦١ . ومقالات الإسلاميين ٢١٦/١ — ٢١٨ ، ٢٦٠ ، ٢٦٢ ، ٣١٧، ٣١٩ والمغنى ٧/٤ — ١١ ، ٨٣ — ٩٩) وموقف ابن حزم فى الفصل ١٢٢/٢ وموقف الماتريدية فى بحر الكلام ٢٦ وفى موقف الأشاعرة تأسيس التقديس ٥٦ — ٩٦ ، وقد عرض الآمدى الآراء فى هذه المسألة بالتفصيل فى الأبكار ١٥٠/١ ا ، ب .

١/٧٧ وأما إن كانت الجهة موجودة فهى إما قديمة / أو حادثة ، لا جائز أن تكون قديمة ، وإلا أفضى إلى اجتماع قديمين ، وهو محال ، ومع كونه محالا فهو خلاف مذهب الخصم ، ولا جائز أن تكون حادثة وإلا كان البارى محلا للحوادث وهو محال[١] .

ولا يخفى ما فى هذا المسلك من التهافت ؛ فإنه وإن سلم أن الجهة موجودة وأنها ليست قديمة بل حادثة ، وأنه يستحيل قيام الحوادث بذات الرب — تعالى — ، فلا يلزم من كونه فى الجهة ، ومن كونها حادثة ، أن تكون حالة فى ذاته ، وان تكون ذاته محلا لها ، بل المعنى بكونه فى الجهة عند الخصم غير خارج عن النسبة الإضافية ، والأمور التقديرية ، وذلك مما لا يوجب قيام صفة بالذات ؛ إذ لا يلزم من كون شيئين وجود أحدهما مضافاإلى وجود الآخر من جهة ما أن يكون أحدهما قائما بالآخر أصلا ،وهو على نحو كونه خالقا ومُبدعا وغير ذلك[٢] .

ولهذا لما تخيل بعض الأصحاب فساد هذا الطريق ،وانحرافه عن جادة التحقيق ، مر فى القول بنفى الجهة إلى مسلك آخر ،وقال :

لو كان فى جهة لم يخل : اما أن يكون فى كل جهة أو فى جهة واحدة ، فإن كان فى كل جهة فلا جهة لنا [إلا][٣] والرب فيها [وهو محال.][٣] وإن كان فى جهة مخصوصة فإما أن يستحقها لذاته أو لمخصص ، لا جائز أن يستحقها لذاته ؛ إذ نسبة سائر الجهات اليه على وتيرة واحدة ، فإذًا لابد من مخصص ، وإذ ذاك فالمحال لازم من وجهين :

(١) هذا المسلك عند الرازى فى المحصل ١١٣ ، ١١٤ وفى الأربعين ١١١ ، ١١٢ وأساس التقديس ٥٩ — ٦٣ بعبارة وترتيب مختلفين عما هنا ، وقد ربط البغدادى بين حلول الحوادث وفكرة الجهة فى أصول الدين ٧٦ — ٧٨ ، ومثله الشهرستانى فى نهاية الأقدام ١٠٥ ، ١١٠ ، ١١١ ، ولم أستطع تحديد من ينقل عنه الآمدى هنا وانظر التعليق على المسلك التالى . هذا ونجد هذا الاستدلال فى مختصر المطالب العالية لوحة ٢٧ ا كما نجده فيما بعد لدى السعد التفتازانى فى شرح النسفية ٢٤٤ ، ٢٤٥ وقد ذكره الآمدى أيضاً فى الأبكار ضمن حجة مطولة ضافية الذيول (١٥٠/١ ا ، ب) .

(٢) أشار الرازى إلى مثل هذا النقد وحاول دفعه فى أساس التقديس ٦١ — ٦٣ ونجد نقداً آخر لهذا المسلك من زاوية أخرى لدى عبد الحكيم السيالكوتى فى حاشيته على العقائد النسفية ٢٤٥ .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

الأول : أن المخصص إما أن يكون قديما أو حادثا ، فان كان قديما لزم منه اجتماع قديمين ، وهو محال . وان كان حادثا استدعى فى نفسه مخصصا آخر ، وذلك يفضى إلى التسلسل ، وهو ممتنع .

الوجه الثانى : هو أن الاختصاص [بالجهة][١] صفة للرب — تعالى — قائمة بذاته ، ولو افتقرت إلى مخصص لكانت فى نفسها ممكنة ، لأن كل ما افتقر فى وجوده إلى غيره فهو باعتبار ذاته ممكن ،وذلك يوجب كون البارى ممكنا بالنسبة إلى بعض جهاته ، والواجب بذاته يجب أن يكون واجبا من جميع جهاته[٢] .

ولا يخفى ما [فى][٣] هذا المسلك من الاسترسال ، فانه لا يلزم من كونه فى جهة امتناع وجودنا فيها ، إلا على رأى من يزعم أن كونه فى الجهة كون الأجرام ، وأما على رأى من لم يقل بذلك فلا . / ولا ينافى وجودُه ، فى أى جهة قُدِّر ،وجودَ غيره . بل وقول الخصم ههنا ٧٧/ب لا يتقاصر عن القول بأنه لا منافاة بين وجود الجواهر والاعراض فى حيز واحد ، مع أن الوجود لهما عينى ،وهما متحيزان وان قدر أن التحيز للعرض عارض[٤] .

وما قيل : من أنه لو كان بجهة معينة لاستدعى مخصصا ، فذلك مما لا ينكره الخصم ، ولكن القول بأنه لو كان المخصص قديما لأفضى إلى اجتماع قديمين ، فإنما[٥] يلزم أن لو لم يكن المخصص هو نفس واجب الوجود ، اما إذا كان نفسه فلا كما حققنا ، فيما مضى[٦] . ولا يلزم من كون المخصص قديما أن يكون ما خصص به أيضا قديما ، الا أن يكون مخصصا له بذاته ، وذلك مما لا يقول به الخصم ، بل تخصيصه به انما هو على نحو تخصيص سائر

(١) زيادة ليست فى الأصل .

(٢) نجد هذا الاستدلال عند البغدادى فى أصول الدين ٧٣ والغزالى فى الاقتصاد ٢٧ — ٢٨ والشهرستانى فى النهاية ١٠٥ ، وعند الرازى فى التأسيس ٦٣ — ٧٠ وفى المعالم ٣١ ، ٣٢ والأربعين ١١٢ ، ١١٣ . وقد ذكر الآمدى هذا المسلك فى الأبكار ١٥١/١ ب ، وهو ينتقده هناك من جوانب غير التى تناولها هنا . وقد عرضه النسفى الماتريدى على نحو لا ترد عليه اعتراضات الآمدى هنا — انظر بحر الكلام ٢٦ .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

(٤) قارن بالأقتصاد ٢٨ ونهاية الأقدام ١١٢ ، ١١٣ وبالأبكار ١٥١/١ ب ، ١٥٢ ا حيث ينتقده من زاويا أخرى .

(٥) فى الأصل بالواو (وإنما) .

(٦) فى ل ٧٤ ب ، ١٧٥ ، ص ١٨٧ وما بعدها .

المحدثات . واستدعاء المخصص انما يلزم منه كون البارى واجبا من جهة وممكنا من جهة أنْ لو قيل بأن الاختصاص **بالجهة** صفة نفسية ، وليس كذلك ، بل لقائل أن يقول : إنها صفة إضافية . وكون الصفة الاضافية تستدعى مخصصا لا يوجب أن يكون المضاف فى نفسه ممكنا ، ثم ولو قدر أنه بالإضافة إلى بعض صفاته ممكن ، فالمحال انما يلزم أن لو كان المرجح له من تلك الجهة امرا خارجا[1] عن ذاته ، وليس كذلك كما أوضحناه[2] ، ولا محالة أن هذه القوادح مما يعسر الجواب عنها جدا[3] .

فإذًا الواجب أن يقال[4] : لو كان البارى فى جهة لم يخل : إما أن يكون متحيزا بها أو ليس ، فان لم يكن متحيزا بها ، ولا هو مما تحيطه الأبعاد والامتدادات ، ولا هو واقع فى مسامتة الغايات والنهايات ، فلا معنى لكونه فيها الا من جهة اللفظ ولاحاصل له[5] ، وان كان متحيزا بها لزم أن يكون جوهرا ، فإن من نظر إلى ما هو قابل للتحيز بجهة من الجواهر علم أن قبوله لها اما لذواتها[6] ولكونها جواهر[7] أو لصفة قائمة بها ، وعلى كلا التقديرين يجب أن يكون البارى قابلا للتحيز باعتبار ما قبل به غيره[8] التحيز من الجواهر ، فانه إن قبله باعتبار أمر آخر فذلك الأمر الآخر اما أن يكون مخالفا للقابل من كل وجه أو من وجه دون وجه ، فان كان مخالفا له من [كل][9] وجه فيستحيل أن

---

(١) فى الأصل (امر خارج) .

(٢) فى ل ١٧ ا ، ١٨ ب ، من هذا الكتاب ، عند الكلام عن الصفات وعلاقتها بالذات ، ونجد نقد المسلك المذكور بمثل هذا عند الطوسى فى تعليقاته على المحصل ص ١١٤ .

(٣) انظر باقى الأدلة فى إبطال المكانية والجهة فى التمهيد ١٤٩ واصول الدين ٧٦ – ٧٩ والاقتصاد ٢٧ – ٣٢ وتأسيس التقديس ٥٦ – ٩٦ والمعالم ٣١ – ٣٣ والأربعين ١٠٦ – ١١٨ ونهاية الأقدام ١٠٤ – ١١٤ وشرح النسفية ٢٤٢ – ٢٤٧ وفى الأبكار ١٥٢/١ ا ، ب والفصل ١٢٢/٢ – ١٢٦ وانظر أيضاً الأسماء والصفات للبيهقى ٣٩٢ – ٤٢٤ .

(٤) نسب الآمدى فى الأبكار هذا المسلك إلى الباقلانى وانتقده ، وهذا الدليل المختار فى نفى الجهة هو البرهان السادس عند الرازى فى أساس التقديس ٧٣/٧١ وبدأ به موجزا فى المحصل ١١٣ وقد اعتبره شارحه الطوسى مصادرة على المطلوب .

(٥) قارنه بمناقشة ابن تيمية فى الواسطية لإثبات العلو ص ١٦ ، ١٧ ، وبما ذكره فى الأبكار ١٥١/١ ا .

(٦) فى الأصل (أو) مكان الواو .

(٧) فى الأصل جوهرا .

(٨) فى الأصل (من التحيز) ومن هنا زائدة لا داعى لها .

(٩) زيادة ليست بالأصل وهى ضرورية كما هو واضح من التقسيم .

يتفقا فى قبول حكم واحد / وتأثير واحد ، فإنه مهما لم يكن بين القابل والمقبول مناسبة طبيعية ، بها يكون أحدهما قابلا والآخر مقبولا ، والا لما تصور من المبدع اقتضاء قيام أحدهما بالآخر ، لا بالإرادة ولا بالطبع ، كما لا يتصور منه اقتضاء قيام الجوهر بالعرض والسواد بالبياض **والبياض** بالسواد . وإذا لم يكن بد من المناسبة الطبيعية بين القابل والمقبول فالشيئان المختلفان من كل وجه ان قامت بأحدهما[1] أى مناسبة طبيعية استحال أن يكون الآخر مناسبا له من تلك الجهة ، والا كان مماثلا له من جهة ما فيه [من][2] المناسبة وهو خلاف الفرض . وان كان مخالفا له من وجه وموافقا له من وجه فلا بد وأن يكون القبول باعتبار ما به الاشتراك وإلا لزم المحال السابق ، وهو ممتنع .

وعلى هذا فإن كان قبول ما فرض قبوله للتحيز من الجواهر لذاتها ولجوهرها لزم أن يكون البارى جوهرا ، وهو ممتنع لما مضى . وان كان باعتبار صفة قائمة به وهو قابل لها ، فلابد وأن تكون تلك الصفة قائمة بذات الرب ، لضرورة ما حققناه . وعند ذلك فقبول الجوهر لتلك الصفة إما لذاته أو لصفة أخرى فان كان لصفة أخرى فاما أن يتسلسل الأمر إلى غير النهاية ، أو ينتهى إلى صفة قبولها ليس الا لذات ما قامت به من الجوهر : لا جائز أن يقال بالأول لما فيه من الامتناع ، وان قيل بالثانى لزم تناهى ذات واجب الوجود ، وذلك ، مع ما أوجبناه من الاشتراك فى القابل ، يوجب جعل ذات واجب الوجود جوهرا لكون ما انتهى إليه قبول التحيز من الجواهر جوهرا[3] ، لكن البارى ليس بجوهر كما سلف ، [فليس][4] فى جهة .

وما يُخيَّل من الاشتراك فى قبول الوجود وغيره من الصفات كالعلم والقدرة ونحوه بين الخالق والمخلوق ، مع اختلاف حقيقة القابل[5] ، فمؤذن بقصور المتمسك به عن بلوغ كمال

---

(١) فى الأصل (احداهما) والعبارة غامضة بعد .

(٢) زيادة ليست بالأصل .

(٣) قارن كل هذه المناقشة حول ما به التحيز بما فى أساس التقديس للرازى ٤١ – ٤٤ والآمدى يتابع الرازى تماما فى هذا الموضع .

(٤) زيادة ليست بالأصل يقتضيها السياق .

(٥) انظر هذا الإلزام من جانب مثبتى الجهة والرد عليه فى أساس التقديس ٧٢ ، ٧٣ ، ٨٨ ، ٩٠ .

آلات الإدراكات ، ومصوت عليه بعجزه عن الارتقاء إلى درجة النظر فى المعقولات ، فإنه إن اعتقد أن الوجود نفس الموجود ، وأنه ليس بزائد عليه ، فلا يخفى أن الاشتراك ليس إلا فى التسمية دون المعنى ، والإشكال إذ ذاك يكون مندفعا . وان قدر أنه زائد على / نفس الموجود فالواجب أن يعتقد اختلافه فى نفسه عند اختلاف قوابله ، لما مهدناه ، وأن لا يلتفت إلى ما وقع به الاشتراك فى الاسم ، وكذا فى كل صفة يتخيل المشاركة فيها بين الخالق والمخلوق ، وأن لا يعول على من قصر فهمه وتبلد طبعه عن درك كل ما أشرنا إليه من التحقيق ، ونبهنا عليه من التدقيق .

٧٨ / ب

فإن قيل : لا محالة ان كل شيئين قاما بأنفسهما ، بحيث لا يكون أحدهما محلا للآخر فإما أن يكونا متصلين أو منفصلين ، وعلى كلا التقديرين فلابد وان يكون كل واحد منهما بجهة من الآخر ، والبارى والعالم كل واحد قائم بنفسه ، فإما أن يكونا متصلين أو منفصلين وربما أورد عبارة أخرى فقيل : إما أن يكون قد خلق العالم فى ذاته أو خارجا عن ذاته : لا جائز أن يكون فى ذاته والا كان محلا للحوادث . وان كان خارجا عن ذاته فهو فى جهة منه وربما قيل : إنه لو كان فى [غير][1] جهة لبطل أن يكون داخل العالم وخارجه ، وإثبات لوجود هذا حاله غير معقول . وأيضا فانا اتفقنا على أنه ذو صفات قائمة بذاته ، ومن المعلوم أن الصفات ليس حيثها الا حيث وجود الذات ؛ فإن القائم بغيره لا يكون له حيث الا حيث ما قام به ، فاذا حيث الصفات انما هو حيث الذات ، وذلك يوجب كون واجب الوجود ذا حيث وجهة[2] .

والجواب : أما الانفصال عما ذكر أولا من الاشكال ، فقد قال بعض المنتسبين إلى التحقيق[3] : إن حاصله يرجع إلى المصادرة على المطلوب فى الدليل مع تغيير فى اللفظ ،

(١) زيادة اقتضاها السياق وانظر الأبكار ١/١٥٣ ا .

(٢) هذه شبهة الكرامية ، وقد عرضها ورد عليها الرازى فى الأربعين ١١٣ — ١١٥ وأساس التقديس ٧٦ — ٩٨ ولكنه نسبها إلى محمد بن الهيصم فى مناظرته مع أبى بكر بن فورك ، كما أوردها واجاب عنها الشهرستانى فى النهاية ١٠٩ — ١١٤ ، وكذا الغزالى فى الاقتصاد ٣١ — ٣٥ كما ذكرها الآمدى فى الأبكار (١/١٥٢ ب ، ١٥٣ ا) وعرضها فى صيغ خمس منها الأربع التى هنا ، وانظر أيضاً الفرق بين الفرق للبغدادى ٢٠٢ — ٢٠٨ ومناهج الأدلة ٧٣ ، ١٧٠ — ١٨٥ .

(٣) يقصد الشهرستانى الذى رد عليهم فى نهاية الأقدام ص ١١١ بمثل ما ذكره هنا .

وذلك أن المباينة والمجامعة لا تكون الا من لوازم المتحيزات وذوات الجهات ، فاذا قيل إنه مباين أو مجامع فهو نفس المصادرة على المطلوب .

وليس هذا عند التحقيق مصادرة . لأن المصادرة على المطلوب هو أن يؤخذ المطلوب بعينه ويجعل مقدمة قياسية بلفظ مرادف مشعر بالمغايرة بين المقدمة والمطلوب ، والمطلوب فيما عرضه إنما هو كونه فى جهة أم لا ، وليس الجهة هى نفس الاتصال ولا نفس الانفصال ، بل هى قابلة للاتصال والانفصال ، والانفصال والاتصال كل واحد منهما لا يقبل الآخر ، / ولهذا يصح أن نعقل الجهة ثم نعقل بعد ذلك كونها متصلة أو منفصلة ، وإذا كان الاتصال والانفصال غير الجهة التى هى نفس المطلوب فالمأخوذ فى الدليل إنما هو غير المطلوب لا عينه ، فإذا كان كذلك فلا معنى للقول بالمصادرة ههنا . فالواجب أن يقال :

٧٩ / أ

إنه إنْ أُريد بالاتصال والانفصال قيام أحدهما بذات الآخر وامتناع القيام فلا محالة أن البارى والعالم كل واحد منهما منفصل عن الآخر بهذا الاعتبار ، وهو مما لا يوجب كون كل واحد منهما فى جهة من الآخر ، مع امتناع قبولية كل واحد منهما لها أو[1] امتناع قبولية أحدهما ، ومع امتناع تلك القبولية فلا تلزم الجهة[2] . وان أُريد بالاتصال ما يلازمه الاتحاد فى الحيز والجهة ، وبالانفصال ما يلازمه الاختلاف فيهما ووقوع البعد والامتداد بينهما ، فذلك إنما يلزم على البارى تعالى ان لو كان قابلا للتحيز والجهة . والا فان لم يكن قابلا فلا[3] مانع من خلوه عنهما معا . فان راموا إثبات الجهة بالانفصال والاتصال ، والخصم لا يسلم ذلك الا فيما هو قابل للجهة ، أفضى ذلك إلى الدور ، ولا محيص عنه[4] . وليس لهذا مثال الا ما لو قال القائل : وجود شئ ليس هو عالم ولا جاهل محال ، فيقال :

(١) فى الأصل واو بدل أو .

(٢) هذا الرأى هو ما يقرره البيهقى فى الأسماء والصفات ٣٩٦ ، ٣٩٧ وراجع ما بعده حتى ص ٤٣٤ مع تعليقات الكوثرى الهامة عليها ، وفى الأبكار ١/١٥٣ ا ، ب .

(٣) فى الأصل (بل لا مانع) .

(٤) قارن هذا الرد بما فى الأبكار ١/١٥٣ ب وبما عند الرازى فى الأربعين ١١٤ وأساس التقديس ٨٠ — ٩٣ وهو متفق مع ما هنا مع التركيز على مبدأ التفرقة بين الشاهد والغائب وهما متفقان مع الغزالى فى الاقتصاد ٣١ ، ٣٢ وأنظر نقد ابن تيمية لهذه الردود فى الموافقة ٢/١١١ — ١١٤ .

انما هو محال فيما هو قابل لهما ، وكذا فى كل ما هو قابل لأحد نقيضين ، فان خلوه عنهما محال ، أما وجود ما لا يقبل ولا لواحد منهما فخلوه عنهما ليس بمحال . وذلك كما فى الحجر وغيره من الجمادات[1]، وبهذا يندفع ما ذكروه من الخيال الآخر ايضا .

وعدم التخيل لموجود هو لا داخل العالم ولا خارجه على نحو تخيل الصور الجزئية ــ مع كونه معلوما بالبرهان وواجبًا التصديق به ــ غير مضر ، إذ ليس ما وجب التصديق به بالبرهان يكون حاصلا فى الخيال ، والا لما صح القول بوجود الصفات الغير المحسوسة كالعلم والقدرة والارادة ونحوه لعدم حصولها فى الخيال ، وامتناع وقوعها فى المثال[2] ، وما قيل من أن حيث الصفات لا يكون إلا حيث الذات فذلك إنما هو لِمَا كان من الصفات / له حيث وجهة ؛ إذ يستحيل أن تكون الصفات فى جهة وحيث الا وهى فى جهة ما قامت به من الذات ، ولا يتصور وقوع الجهة للصفات دون الذات ، واما ما لا حيث له من الصفات فلا جهة [له][3] ، وعند ذلك فلزوم الجهة والحيث لذات واجب الوجود بالنظر إلى حيث صفاته مع امتناع قبولها للحيث محال[4] . ٧٩/ب

ولعل الخصم قد يتمسك ههنا بظواهر من الكتاب والسنة وأقوال بعض الأئمة ، وهى بأسرها ظنية ، ولا يسوغ استعمالها فى المسائل القطعية[5] . فلهذا آثرنا الإعراض عنها، ولم نشغل الزمان بإيرادها .

والله ولى التوفيق . .

---

(١) انظر هذا المثال ونقد الفكرة التى يقوم عليها عند ابن تيمية فى الموافقة ٢/١١٩ — ١٢٠ .

(٢) قارن بالرازى فى التأسيس ٨٠ — ٨٢ والأبكار ١/١٥٣ ب .

(٣) زيادة ليست فى الأصل .

(٤) قارن بالشهرستانى فى نهاية الإقدام ١١٢ — ١١٤ والرازى فى التأسيس ٨٦ ، ٨٧ .

(٥) ارجع إلى ل ٥٩ ا — ٦١ ا حيث أورد المؤلف بعض هذه النصوص التى يتمسك بها مثبتو الجهة ورد عليها من وجهة نظر أشعرية ، وانظر فى هذا تأسيس التقديس ٧٦ وما بعدها وأصول الدين ٧٦ ، ٦٨ ، ومناهج الأدلة ١٧٦ — ١٨٥ وبحر الكلام ٢٤ — ٢٧ والفصل ٢/٢٢ — ١٢٦ والعقيدة الواسطية ١٦ ، ١٧ والأسماء والصفات ٣٩٢ ، ٤٣١ وشرح الأصول الخمسة ٢١٣ — ٢٢٧ ونشأة الفكر ٢/٢٤٦ — ٢٦٥ .

هذا وقد أورد الآمدى فى الأبكار ١/١٥٣ ا — ١٥٤ ب كثيراً من هذه النصوص القرآنية والنبوية المشعرة بالجهة وأجاب عنها ، قارن تأويله لهذه النصوص بما ذكره ابن تيمية فى نقض المنطق عن التأويل ١٢٨ — ١٣١ والموافقة ١/٥ — ٧ ، ٤٣ — ٥٦ .

القَانُونُ الْخَامِسُ

فى أفعالِ وَاجِبِ الوجُود

ويشتمل على ثلاث قواعد :

القاعدة الاولى

فى أنه لا خالق الا الله تعـالى

فالذى ذهب إليه عصابة أهل الحق من الإسلاميين[1] وغيرهم من الطوائف المحققين أنه لا خالق الا الله ـ تعالى ـ ، وأن وجوب وجود ما سواه ليس إلا عنه .

وخالفهم فى ذلك طائفة من الالهيين[2] ، وجماعة من الثنوية والمعتزلة والمنجمين .

فأحرى مبدوء به إنما [هو][3] البحث عن تفصيل مذهب كل فريق ، والاشارة إلى إبطال مآخذهم ، والكشف عن زيف مسالكهم ،

فمما ذهب اليه « المعلم الأول »ومن تابعه من الحكماء المتقدمين، وقفا أثره من فلاسفة الإسلاميين : أن البارى ـ تعالى ـ واحد من كل جهة ، وأنه لا يلحقه الانقسام والكم بوجه ما ، وأنه ليس لذاته مبادئٌ يكون عنها ، ولا صفة زائدة عليها ، وبنوا على ذلك

---

(١) راجع ما مر عن هذا اللفظ فى ل ٣ ا من هذا الكتاب وانظر الأبكار ١/٢١٢ ب .

(٢) الأفكار التى يذكر هنا هى آراء الأفلاطونية المحدثة غير أنه ينسبها إلى « المعلم الأول – وأتباعه » ويبدو أنه وقع فى الخلط الذى وقع فيه غيره من علماء العرب بين المشائية والأفلاطونية المحدثة ، انظر فى هذا الالتباس ودواعيه :

ا – العرب والفلسفة اليونانية د.عمر فروخ ٩٢ – ١٠٢ ، ١٢١ – ١٢٨ .
ب – الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ، د.البهى ١/٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٢/٣٩ .
ج – التفكير الفسلفى فى الإسلام د.عبد الحليم محمود ٢/٧٤ .
د – تمهيد فى تاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرازق ٤٢ – ٤٥ .
هـ – ابن سينا بين الدين والفلسفة د.حمودة غرابة ١٣٣ – ١٤٦ .
و – تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ٢٨٧ ، ٢٩٧ .
ز – الكندى وفلسفته ص ٩٧ .
ح – أفلوطين عند العرب د.بدوى – المقدمة .
س – محاضرات فى الفلسفة الإسلامية د.هويدى ٦٠ ، ٦١ .
ش – نشأة الفكر د.النشار ١/١٦٥ – ١٧٠ .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، وإلا فلو صدر عنه اثنان لم يخل : إما ان يتماثلا من كل وجه أو يختلفامن كل وجه أو يتماثلا من وجه ويختلفا من وجه ، فان تماثلا من كل وجه فهما شئ واحد ولا تعدد ولا كثرة ، وان اختلفا من كل وجه أو من وجه دون وجه فهما فى الجملة مختلفان ، وإذ ذاك فصدورهما عما هو واحد من كل وجه ممتنع ؛ لأن صدورهما عنه إما أن يكون باعتبار جهة واحدة ، أو باعتبار جهتين ، لا جائز أن يقال / بالأول ؛ إذ الاختلاف مع اتحاد الموجب محال ، ولا جائز أن يقال بالثانى والا فالجهات إما خارجة عن ذاته ، أو هى له فى ذاته : فإن كانت خارجةعن ذاته فالكلام فيها كالكلام فى الأول، وذلك يفضى إلى التسلسل أو الدور ، وكلاهما محالان . وان كانت لذاته وفى ذاته فممتنع ؛ إذ هو واحد من كل وجه ، فلم يبق الا أن يكون الصادر عنه واحدا لاتعدد فيه ولا كثرة[1] .

٨٠ / ا

ولا يجوز أن يكون ذلك الواحد مادة ولا صورة مادة ؛ إذ كل واحدة لا وجود لها دون الأخرى ، فإنا لو قدرنا وجود كل واحدة دون الأخرى لم تخل ، اما أن تكون متحدة أو متكثرة ، فان كانت متحدة فهى لذاتها ، وما اتحد منهما لذاته فالكثرة عليه مستحيلة ، والمواد والصور متكثرة . وإن كانت متكثرة ، فتكثر كل واحدة مع قطع النظر عن الأخرى محال ، كيف وإنه يلزم أن يكون التكثر لذاتها ، ويلزم ان لا تتحد والوحدة عليها جائزة ، فإذًا لا وجود لكل واحدة إلا بالأخرى ، ويمتنع أن تكون إحداهما علة للأخرى ، إذ العلة وان كانت مع معلولها فى الوجود فلابد وأن تكون متقدمة عليه بالذات ، وليس ولا واحدة من المادة والصورة متقدمة على الأخرى بالذات ، ولابد أن تكونا مستندين إلى موجود خارج عنهما ، وذلك الخارج لا يجوز أن يكون متعددا ، وإلا أفضى إلى اجتماع الإلهين . ولا جائز أن يكون متحدا لما سبق ،

وكما لا يجوز أن يكون مادة ولا صورة مادة فكذا لا يجوز أن يكون نفسا ، فإن النفس وان لم يكن وجودها ماديا فليس إلا مع المادة ، وإلا فلو كان لها وجود قبل مادة بدنها لم يخل : إما أن تكون متحدة أو متكثرة ، لا جائز أن تكون متحدة وإلا فعند وجود الأبدان المتعددة إما أن تنقسم وهو محال ؛ إذ المتحد لا ينقسم . واما أن تكون النفس الواحدة لأبدان متعددة[2] ، وهو ممتنع أيضا ؛ وإلا لاتحد الناس بأسرهم

(١) قارن بالأبكار ٢١٨/١ ا ، ب .

(٢) فى الأصل (لابد أن تكون) .

فى العلم بما يعلمه الواحد ، والجهل بما يجهله الواحد ، من حيث إن النفس المدركة واحدة . ولا جائز أن تكون متكثرة قبل الأبدان ؛ إذ الكثرة والتعدد للنفس بدون النظر إلى الأبدان / وعلائقها محال ، وإذا ثبت أنه لا وجود للنفس إلا مع وجود مادة بدنها امتنع أن يقال بصدورها عن المبدإ الأول ، لما حققناه فى المادة والصورة[1] ، فإذًا لابد وأن يكون ما صدر عنه ما هية مجردة عن المادة وعلائقها وعبروا عنه « بالعقل الأول[2] » .

٨٠ / ب

وبتوسط هذا العقل يوجد عقل آخر ، ونفس ، وجرم ، هو جرم الفلك الأقصى[3] ؛ وبتوسط العقل الثانى يوجد عقل آخر ، ونفس ، وجرم ، هو جرم فلك الكواكب . وبتوسط العقل الثالث يوجد عقل آخر ، ونفس ، وجرم ، هو جرم فلك زحل . وبتوسط العقل الرابع يوجد عقل آخر ، ونفس وجرم ، هو جرم فلك المشترى . وبتوسط العقل الخامس يوجد عقل آخر ، ونفس ، وجرم ، هو جرم فلك الشمس . وبتوسط العقل السادس ، يوجد عقل آخر ، ونفس ، وجرم هو جرم فلك المريخ . وبتوسط العقل السابع يوجد عقل آخر ، ونفس ، وجرم هو جرم فلك الزهرة[4] . وبتوسط العقل الثامن يوجد عقل آخر ، ونفس ، وجرم ، هو جرم فلك عطارد . وبتوسط العقل التاسع ، يوجد عقل آخر ، ونفس ، وجرم هو جرم فلك القمر ، وبتوسط العقل العاشر ، وجدت العناصر والمركبات وغير ذلك من الكائنات والفاسدات[5] .

(١) سيعود المؤلف إلى عرض دليل القائلين بحدوث النفس بتفصيل أكثر فى ل ١١٤ ا ، ب .

(٢) قارن بالأبكار ٢١٨/١ ب ، ٢١٩ ا .

(٣) شرح الآمدى كيفية صدور هذه الثلاثة عن العقل الأول فى الأبكار ٢١٩/١ ا ، وانظر فى هذه المسألة : نظرية المعرفة عند ابن رشد لأستاذنا د.قاسم ٨٧ — ٩١ والجانب الإلهى د.البهى ٥٤/٢ ، ٥٥ ، ١٢٥ — ١٤١ ، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين د.الألوسى ٤٠ — ٥١ ، ١٧ — ١٩ وتاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ٢٩٢، ٢٩٣، محاضرات فى الفلسفة د.هويدى ٥٩ — ٦٨ ثم انظر « نهاية الاقدام » ص ٦٠ وما بعدها .

(٤) فى الأصل « الزهرى » صححتها إعتماداً على التمهيد ٦١ والأبكار ٢١٩/١ ا — والقاموس المحيط .

(٥) قارن عرضه لسلسلة الصدور بعد العقل الأول بالأبكار ٢١٨/١ ا — ٢٢٠ ب ثم انظر ابن سينا تسع رسائل ١٠٨ — ١١٤ — والنجاة ٢٥٨ — ٢٨٤ والإشارات ٦٤٢/٣ وما بعدها .

وأما المنجمون :

فقد اعتقد فريق منهم أن صدور الكائنات وحدوث الحادثات ، وكل ما يجرى فى عالم الكون والفساد ليس إلا عن الأفلاك الدائرة ، والكواكب السائرة ، وأنه لا مدبر سواها ، ولا مكون إلاها .

وقد تحاشى فريق منهم عن سخف هذه الحالة ، وتشنيع هذه المقالة ، فقالوا : المدبر والخالق ليس [إلا][1] الله تعالى ، لكن بتوسط الأجرام الفلكية والكواكب السماوية[2] .

وأما الثنوية :

فاعتقادهم أن مبدأ الكائنات وكل ما فى العالم من خير وشر ونفع وضر ليس هو إلا امتزاج « النور والظلمة » ، وأنهما أصل العلوم ، فما يحصل من الخير فمضاف إلى النور وما يحصل من الشر فمضاف إلى الظلمة .

٨١ / ا / لكن منهم من ذهب إلى أن النور قديم ، والظلمة حادثة عن فكرة ردية حصلت لبعض أجزاء « النور » ، وعبروا عن النور بالبارى ، وعن الظلمة بالشيطان .

ومنهم من قال بأنهما قديمان[3] .

وأما المعتزلة :

فمطبقون على أن أفعال العباد المختارين مخلوقة لهم ، وأنها غير داخلة فى مقدورات الرب ـ تعالى ـ ، كما أن مقدورات الرب غير داخلة فى مقدوراتهم[4] .

---

(١) زيادة ليست فى الأصل .

(٢) انظر ما سيأتى عن الصابئة فى القانون السابع ل ١٢١ ا ، والأبكار ٢٢١/١ ا ، ٢٢٣ ا ثم التمهيد للباقلانى ٦١ ، ٦٧ ، ٦٨ والأربعين للرازى ٢٤١ وأصول الدين للبغدادى ٨٣ – ٨٦ ، ونقض المنطق لابن تيمية ٩٩ – ١١٩ .

(٣) قارن بالأبكار ٢٢٥/١ ا ، ٢٢٨ ب حيث يفيض فى عرض آراء الثنوية وفرقهم المتعددة ، ثم انظر فى هذا التمهيد ٦٨ ، ٧٥ ونهاية الاقدام ٦٥ – ٦٧ ، ٩٩ .

(٤) قارن بالمغنى ٣/٨ – ٥٩ ، وبشرح الأصول الخمسة ٣٢٣ – ٣٤٤ وبما فى الأبكار ٢٥٧/١ ب ، ٢٥٨ ا ثم انظر نهاية الاقدام ٦٥ – ٧٥ واصول الدين ١٣٤ – ١٣٩ ومناهج الأدلة ٨٩ – ٩٢ ، ٢٣٤ – ٢٣٩ ، وبشأن تحقيق موقف المعتزلة ونفى ما يرمون به من الشرك لرأيهم هذا انظر « اللمعة » للحلبى بتحقيق الكوثرى ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٦ ، ٦٩ ومناهج الأدلة – المقدمة ١٠٦ – ١٠٧ والمغنى ١٤٢/٨ – ١٤٨ حيث يرد تهمة المجوسية وشرح الأصول حيث يرد فكرة وجود خالق غير الله ٣٧٩ – ٣٨٧ وقدرماهم بهذه التهمة ابن حزم فى الفصل ٥٤/٣ – ٧٠ ، ٣٤٠ – ٣٥٧ والأشعرى فى الإبانة ٧٣ والجيلانى فى الغنية ٦٧ والقشيرى فى الرسالة ص ٣ ، ٤ . .

وقد نقل عن القاضى – رحمه الله – أنه لم يثبت للقدرة الحادثة أثرا فى الفعل ، بل أثبت لها أثرا فى صفة زائدة على الفعل ، كما سنبينه ، ثم اختلف قوله فى الأثر الزائد ، فقال تارة : إنه لا أثر للقدرة القديمة فيه أصلا ، وقال تارة : بالتأثير ، وأثبت مخلوقا بين خالقين[1] .

وقد نقل عن الإسفرايينى أنه قال فى نفس الفعل ما قاله القاضى فى القول الثانى فى الأثر الزائد[2] .

وذهب إمام الحرمين فى بعض تصانيفه إلى تأثير القدرة الحادثة فى إيجاد الفعل ، ولم يجعل للقدرة القديمة فيه تأثيرا إلا بواسطة إيجاد القدرة الحادثة عليه[3] .

وذهب من عدا هؤلاء من أهل الحق إلى أن أفعال العباد مضافة إليهم بالاكتساب وإلى الله – تعالى – بالخلق والاختراع ، وأنه لا أثر للقدرة الحادثة فيها أصلا[4] .

وإذا عرف بالتحقيق مذهب كل فريق ، فلا بد من التعرض إلى إبطال مذاهب أهل الضلال :

١ – وأول مبدوء به إنما هو الرد على طوائف الإلهيين القائلين بمنع صدور الكثرة عن واجب الوجود :

وهو أنا نقول : عماد اعتقادكم ورأس اعتمادكم ، إنما هو آيل إلى نفى الصفات الزائدة

---

(١) انظر رأى القاضى الباقلانى ومناقشته فى : نهاية الاقدام ٧٣ ، ٧٨ وشرح النسفية ٧٦ ، ٣٥٢ والإرشاد ٢٠٦ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ وإيثار الحق على الخلق ٣١٨ – ٣٢٠ واللمعة للحلبى ٤٨ – ٥١ ، وما سيأتى فى ص ٢٢٠ وما بعدها .

(٢) انظر عن رأى الاسفرائينى : نهاية الاقدام ٧٧ ، ٧٨ ، ٨٧ واللمعة ٤٧ ، ٥١ ، ٥٢ والأربعين للرازى ٢٧٧ والأبكار ٢٥٧/١ ب ، وما سيأتى فى ص ٢٠٣ ، وانظر فى ترجمة الاسفرائينى أبى اسحاق إبراهيم بن محمد المتكلم الأشعرى المتوفى سنة ٤١٨ كتاب وفيات الأعيان ٨/١ .

(٣) انظر عن رأى الجوينى : الأبكار ٢٥٨/١ ا ونهاية الاقدام ٧٨ ، ٧٩ ، وهو يتهمه بالتأثر بالفلاسفة ، واللمعة وهو من أوفى المراجع فى هذا ٥٤ – ٦٠ ، والعقيدة النظامية ص ٣٠ – ٤٥ وهى المصنف المشار إليه هنا .

(٤) هذا هو رأى الأشعرى نفسه ومن تابعه ، وقد ذهب إليه من غير الأشاعرة ضرار بن عمرو وحفص الفرد والنجار كما ذكر القاضى فى المغنى ٣/٨ والأشعرى فى المقالات ٣١٢/١ ، ٣١٦ كما نسبه إلى بعض أهل الحديث والسنة فى المقالات ٣٢١/١ ، وانظرما سيأتى فى ص ٢٢١ – ٢٢٣ من هذا الكتاب .

على الذات ، وقد بينا فيما سلف سخف هذا المعتقد ، وتشنيع هذا المعتمد[1] ثم . إن ما أوجب لكم القول بمنع صدور الكثرة عن واجب الوجود إنما هو كونه واحدا ، وأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . ولابد لكم فى هذه الدعوى من العود إلى هدم ما بنيتموه ونقض ما أبرمتموه[2] وذلك أنه لو لزم من كونه واحدا ، وحدة ما صدر عنه ، فيجب أن يكون ما صدر عن معلوله أيضا واحدا لكونه / واحدا ، وهكذا لا يزال الحكم بصدور الواحد دائما ، وهو مما يوجب امتناع وقوع الكثرة فى المعلولات،وتناقض قولكم فى صدور الكثرة عن المعلول الأول ، حيث قلتم إن المعلول الأول يصدر عنه عقل آخر ونفس وجرم هو الفلك الأقصى . ثم إن صدور الكثرة عن المعلول الأول اما أن تكون وهو متحد أو متكثر ، فإن كان واحدا فقد ناقض[3] قولكم إن الواحد لا يصدر عنه الا واحد . فهلا قلتم بصدور[4] الكثرة عن واجب الوجود ، وان كان واحدا ، كما قلتم بصدور الكثرة عما صدر عنه وهو واحد . وان قلتم : إن ما صدر عنه الكثرة متكثر ، فقد قلتم بصدور الكثرة عن واجب الوجود وأفسدتم ما ظننتم إحكامه ومارمتم إتقانه ، وذلك خسف[5] القول والفعال[6] .

٨١/ب

فإن قيل : لامحالة أن المعلول الأول واجب الوجود بالواجب بذاته ، وكل ما هو واجب بغيره فهو ممكن باعتبار ذاته ، من حيث أن ذاته لاجائز أن تكون واجبة ، وإلا [لما][7] كان واجبا بغيره ، ولاجائز أن تكون ممتنعة وإلا لما وجدت ولابالغير ، فتعين أن يكون باعتبار ذاته ممكنا ، وهو لامحالة يعلم ذاته ويعلم مبدأه وهذه الجهات كلها ليست له عن

(١) قارن بالأبكار ٥٤/١ ب ، وارجع ما سبق عنهم فى ل ١٧ ا – ١٨ ب من هذا الكتاب

(٢) فى الأصل (برمتموه) .

(٣) فى الأصل (ناقص ف) .

(٤) فى الأصل (صدور) .

(٥) فى القاموس : خسف الشى خسفا نقص .

(٦) انظر نقده لهذه القاعدة الفيضية وللنظرية عامة فى الأبكار ٢١٩/١ ب – ٢٢٠ ا ، ٣٢/٢ ا – ٣٩ ب وقارنه بنقد الرازى (شرح الإشارات تحقيق سليمان دنيا ٦٦٨/٣ – ٦٧٠) والشهرستانى فى نهاية الاقدام ٥٦ – ٦٥ والغزالى فى التهافت (دنيا) ١٤٥–١٤٩ والجوينى فى الإرشاد ٢٣٤ – ٢٣٧ وابن حزم فى الفصل ٤٤/٣ – ٤٦ وابن تيمية فى المنهاج تحقيق د.رشاد سالم ١٤٦/١ – ١٦١ وفى نقض المنطق ٩٩ – ١١٧ ، وانظر أيضاً فى هذا الصدد فخر الدين الرازى وآرواؤه للزركان ٣٤٧ – ٣٥٨ والمشائية الإسلامية بعد ابن سينا ص ٦٩ – ٧١ وخاصة عن نقد ابن ملكا البغدادى لها وهو ممن تأثروا بها أيضا .

(٧) زيادة ليست بالأصل .

عن غيره ، بل هى أمور لازمة تابعة لذاته ، ماعدا وجوب وجوده فإنه له عن مبدئه ، ومبدأ صدور الكثرة إنما هو عن هذه الجهات ، فإنه باعتبار إضافته إلى واجب[1] موجب لوجوده يوجب عقلا ، وباعتبار صلته بمبدئه يوجب صورة ، وباعتبار كونه ممكنا يوجب مادة ، ترتيبا للأشرف على الأشرف والأخس على الأخس ، وهذه هى مبادئ صدور الكثرة ولولاها لما كانت الكثرة[2] .

قلنا : هذه العماية والجهالة قد تعظم نسبتها إلى الصبيان ، فضلا عن من ينسب إلى شىء من التحقيق ، والغوص والتدقيق ؛ وذلك لأن هذه الجهات إما أن توجب التعدد والكثرة فى ذات / المعلول الأول، أولا توجب التعدد والكثرة كالأمور السلبية والإضافية : فإن أوجبت التعدد والكثرة فقد قيل بصدور الكثرة عن واجب الوجود . وان قيل لاتوجب التعدد والكثرة فلم لاقيل بصدور الكثرة عن واجب الوجود ؟ فإن السلوب والإضافات له أكثر من أن تحصى . هذا من حيث الإجمال .

٨٢/ ا

وأما التفصيل : فهو أن ما ذكروه من الجهات الموجبة للكثرة حاصلها يرجع إلى سلوب وإضافات ، فإن وجوبه بغيره وعلمه بمبدئه وبذاته أمور إضافية . وكونه ممكنا بذاته : إن فسرنا الممكن بما سلب عنه الضرورة فى وجوده وعدمه كان أمرا سلبيا ، وإن فسر بما يفتقر إلى المرجح فى كلا طرفيه كان أمرا إضافيا . وعند عودها إلى السلوب والإضافات فيلزم عنها ما ذكر فى الإجمال .

كيف وأن قولهم إنه[3] يعلم مبدأه ويعلم ذاته دعوى ، لو سئلوا عن الدليل عليها لم يزد قولهم على أنه باعتبار ذاته ممكن أن يكون عالما ، والمانع من العلم إنما هو المادة وعلائقها ، وهى بأسرها منتفية ، فإن ماهيته مجردة عن المادة وعلائقها . وهو أيضا من أقبح المقالات وأعظم الشناعات . فإن إمكان كونه عالما لايوجب ولايؤثر فى إيجاب العلم له ، وإلا كانت جهة الإمكان هى المرجحة لأحد الطرفين وهو ممتنع .

(١) فى الأصل (موجب الوجود) .

(٢) نجد هذا التبرير لصدور الكثرة من المعلول الأول عند الشهرستانى فى نهاية الاقدام ص ٦٠ وذكره أيضاً فى الابكار ٢١٩/١ ا ورد عليه .

(٣) فى الأصل (الله) .

ونفى الموانع مما لايوجب أيضا ، فإن ثبوت الشئ إنما يستند إلى مايقتضيه ، أما إلى نفى الموانع والمعارض فكلا . ثم يلزمهم من ذلك مناقضة قولهم : إن البارى — تعالى — لايعلم الجزئيات ، من حيث إن المانع هو المادة وعلائقها ، وقد انتفت فى حقه — تعالى .

ثم إن كانت هذه الجهات مما توجب الكثرة فلم قيل بانحصار ماصدر عنه فى أربعة[1] أشياء ؟ ولم لاكانت أزيد من ذلك ؟ فإن مثل هذه الجهات لديه أكثر من أن تحصى ، فإذن حاصل ماذكروه لايرجع إلا إلى محض تحكمات باردة ، وخيالات فاسدة ، لايرضى بها لنفسه بعض / المجانين ، فضلا عمن يزعم أنه من المحصلين[2] .   ٨٢/ ب

(ب) وأما المنجمون :

القائلون بصنع الكواكب والأفلاك ، وأنه لاخالق ولاصانع سواها :

فقد أكثر الأصحاب فى الرد عليهم بأسولة[3] باردة ، واستفسارات جامدة ، وإلزامات لاثبوت لها على محك النظر ، تليق بمناظرة العامة والصبيان ، فسادها يظهر. ببديهة العقل لمن له أدنى تحصيل ، لايليق أن يطول بذكرها ههنا . فالسبيل الحق أن يقال لمن زعم منهم أن لاخالق إلاها ولامبدأ سواها :

إما أن تكون باعتبار ذواتها واجبة ، أو ممكنة ، أو البعض منها واجب والبعض ممكن :

فإن كانت واجبة فقد سلك الإلهيون فى إبطال ذلك طريقة امتناع اجتماع واجبين ، وهى غير مرضية كما سلف[4]. فالحق أنها لو كانت واجبة لكان وجودها سرمديا، ولو كان

---

(١) كذا بالأصل .

(٢) قارن بنهاية الأقدام ٥٦ — ٦٥ وبوصف ابن رشد للنظرية فى تهافت التهافت بأنها خرافة وخيال (نظرية المعرفة عند ابن رشد ص ١١٠) .

(٣) جمع سوال بكسر السين ، انظر تعليقات الشيخ النجار على المغنى ٧٧/١١ — والقاموس المحيط مادة سأل . وقد رد عليهم من الأصحاب « الباقلانى » فى التمهيد ٦١—٦٨ والرازى فى الأربعين ٢٤١ وغيرهما ولا أدرى من يقصد الآمدى بكلامه؟ كما رد عليهم أيضاً عبد الجبار فى شرح الأصول الخمسة ١٢٠ — ١٢٢ ، وقد أفاض الآمدى فى تصوير مذهب الصابئة فى الأبكار ١٢٨/٢ ا إلى ص ١٢٣ ب وهى من أهم النصوص فى تاريخ هذه الطائفة التى مازالت تعيش فى العراق — كما يقرر الأب انستاس الكرملى ، فى بحثه عنها الذى نقل فيه نصوص الأبكار ، أنها تنطبق تماماً على الصابئة المعاصرة له — فى مجلة المشرق البيروتية المجلد رقم (٤) لسنة ١٩٥١ ص ٤٠٠ — ٤٠٣ .

(٤) ممن إستخدم طريقة الممانعة فى الرد عليهم الباقلانى فى التمهيد ٦٣ والبغدادى فى أصول الدين ٨٥ ، ٨٦ وقد علمت رأى الآمدى فيها فى أول القانون الثالث .

سرمديا لوجب القول بأن لانهاية لحركاتها إن كانت متحركة فى القدم ، ولمقادير حركاتها إن لم تكن متحركة ، وذلك ممتنع لما أسلفناه فى تناهى العلل والمعلولات[1] .

ثم إن الواجب لذاته هو مالو فرض معدوما لزم المحال عنه لذاته لالغيره ، ولايخفى أن القائل لو فرض بعقله عدم شيء من الكواكب والأفلاك لم يلزم فى عقله عن ذلك لذاته محال ، كما لايلزم من فرض وجود فلك آخر وكوكب آخر ، وما هو على[هذا[2]] النحو كيف يكون الوجوب له لذاته؟ بل إن فرض واجبا فليس ذلك له إلا لغيره ، وكل ماوجوبه لغيره فهو بذاته ممكن ، كما سلف . كيف وأن ذلك على أصلهم غير مستقيم؛ لاعتقادهم أن تأليف الاجرام ليس إلا من المواد والصور ، وقد بان أن كل واحد من المادة والصورة ليس وجوده إلا بأمر خارج عنها فهما لامحالة ممكنان . ومامفرداته التى منها تأليفه ممكنة كيف يكون هو لنفسه واجبا[3] ؟

ثم لو كانت واجبة لوجب أن ماشاركها فى معنى الجوهرية أن يكون واجبا[4] ؛ إذ يستحيل أن يكون وجوب الوجود لما به تخصص جواهر الأفلاك / ومغايرتها لغيرها من الجواهر ؛ فإن ذلك لاقوام له بنفسه دون المتخصص به وهو دور ممتنع . وعند ذلك فيلزم على أصله امتناع القول بحدث الجواهر الصورية الثابتة للأجرام العنصرية ، وكذا فى الجواهر الانسانية التى للأبدان الإنسانية على رأى من اعترف منهم بحدثها وبكونها جوهرا . وهو[5] لامحالة تناقض. وبما حققناه ههنا يتبين إبطال كون البعض منها واجبا دون البعض ، فبقى أن تكون بأسرها ممكنة .   ٨٣ / أ

وإذ ذاك فلابد لها فى وجودها من مرجح خارج عنها وبطل القول بأنه لامبدأ لها .

وأما من اعترف منهم بأن لها مبدأ خارجا عنها لكنه أضاف الخلق إليها ، ووقف الإبداع والإحداث عليها فليس له فى دعواه مستند غير الاستقراء ، بأنا وجدنا التأثيرات

---

(١) فى القانون الأول ص ٥ ومابعدها من هذا الكتاب .

(٢) زيادة ليست بالأصل .   (٣) قارن بالأبكار ٢٢٣/١ ب .

(٤) هذا الرد سبق به الباقلانى فى التمهيد ٦١ ، ٦٤ ، ٦٥ وتابعه عليه الرازى فى الأربعين ٢٤١ .

(٥) فى الأصل (وهى) .

المختلفة والامتزاجات المتقاربة وجميع ما فى عالم الكون والفساد من خير وشر لايوجد إلا عند حركة كوكب مخصوص ، وذلك مما يوجب إسناده إليه ، وإحالة وجوده عليه . إذ لو كان اتفاقيا لما دام .

ونحن نعلم أنهم لو طولبوا بصحة هذا الاستقراء لم يجدوا إلى إثباته سبيلا ، ثم لو قدرت صحته وأن وقوع الآثار الحادثة ملازم لحركات الكواكب والأفلاك فغير لازم أن تكون هى عللها والأسباب الموجبة لها ؛ لما [أنه][1] لامانع من أن يكون الخالق والبارى هو الله تعالى ، وقد أجرى العادة بوجود الحادثات ووقوع التأثيرات عندها[2] . وإن منع بعض الأصحاب من صحة هذا الاطلاق ؛ بناء على أن ما [من][3] جيشين تلاقيا ، أومن نفسين تخاصما ،إلا وقد أخذ الطالع لكل واحد منهما ،ومع ذلك فالمنصور والغالب لايكون إلا أحدهما ، فلا معول عليه ؛ إذ لامانع من القول بخطأ الآخذ للطالع فى الحساب أو الحكم . وليس هذا موضع الاطناب ومحز الإسهاب ، والذى يجب الاعتماد ههنا عليه ليس إلا ما أشرنا إليه .

(جـ) وأما الطريق :

٨٣/ب فى الرد على / الثنوية القائلين بالنور والظلمة وأنه لامبدأ للعالم سواهما أن يقال :

إن النور والظلمة بالنظر إلى ذاتيهما واجبان ، أو ممكنان ، أو أحدهما واجب والآخر ممكن : فإن كانا واجبين لزم أن ما شاركهما فى نوعيهما أن يكون واجبا ، وأن لايكون موجودا بعد العدم ، وهو خلاف ما نشاهده من الأنوار والظلم ، وبه يتبين امتناع كون أحدهما واجبا والآخر ممكنا ، فبقى أن يكونا ممكنين .

---

(١) فى الأصل (لم لا مانع) .

(٢) نجد هذا الرد على فكرة الاقتران بين الحوادث الأرضية والظواهر الفلكية عند الباقلانى فى التمهيد ٦٤ ، ٦٧ ، ٦٨ والرازى فى الأربعين ٢٤١ وانظر مناقشته التفصيلية لأساليب المنجمين وطرقهم الرصدية فى الأبكار ٢٣٣/١ أ — ٢٢٥ أ ولعله يشير إليه بكلامه فى آخر هذه الفقرة .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

وعند ذلك إما أن يستند كل واحد منهما فى وجوده إلى الآخر أو إلى أمر خارج عنهما : لاجائز أن يقال بالأول ؛ إذ هو دور ممتنع ، ومع كونه ممتنعا فغير مسلم صدور الشر عن الخير والخير عن الشر ، لكون أحدهما خيرا والآخر شرا ، وهو تناقض . وإن كان المرجح لهما أمرا خارجا عنهما فقد بطل القول بأنه لامبدأ سواهما ، ولامرجح إلا هما . ثم كفى بالخصم سخفا أنه لو سئل عن الدلالة على مايعتقده ، والإبانة عما[1] يعتمده لم يزد على قوله :

إنا وجدنا الموجودات لاتنفك عن أن تكون ثقيلة تطلب أقصى جهة السفل ، أو خفيفة تطلب أقصى جهة العلو ، أو ذات ظل حاجبة كالأشياء الكثيفة الغليظة من الحديد والحجارة ونحوها ، أو ما هو على نقيضها من الأشياء الشفافة التى لاظل لها كالزجاجة[2] الصافية واليواقيت ونحوها ، وبالجملة لاينفك عن خيرات وشرور ، ولابد من أن نرتب على كل واحد ما يليق به ، ترتيبا للأشرف على الأشرف ، والأخس على الأخس ، وإلا كان الأخس صادرا عن الأشرف ، والقبيح صادرا عن الحسن .

وهو خلاف المعقول ،فإنه مع ما يشتمل عليه من الركاكة والتحكم بتخصيص المبدأ بالنور والظلمة لم يعلم أن مدلول اسم الشر ليس الا عبارة عن عدم ذات أو عدم كمال ذات ، وأن الحسن والقبح ليس يستدعى إسناده إلى ما هو فى نفسه ذات ووجود حتى يلزم التثنية على مالا يخفى[3] .

٨٤ /أ ثم ولو كان الشر والقبح ذاتا واستدعى أن يكون مرجحه ذاتا فلا / يخفى أن العالم ينقسم إلى ما هو خير محض وإلى ماهو شر محض ، وإلى ما هو خير من وجه وشر من وجه ، ولايوصف بكونه خيرا محضا ولاشرا محضا ، ويجب من ذلك أن يكون من المبادئ ماهو خير من وجه وشر من وجه ؛ إذ الخير المحض لا يصدر عنه إلا خير محض ، والشر المحض لايصدر عنه إلا شر محض[4] . وإن كان ذلك إنما يحصل بامتزاجهما ، فامتزاج

---

(١) فى الأصل (والإبانة على ما) .　　(٢) فى الأصل (كالرحاب) .

(٣) انظر ما مر عن إرادة الشر ووقوعه فى ل ٢٩ أ — ٣٠ ب ، وقارنه بما ينسبه الشهرستانى إلى الفلاسفة فى النهاية ١٠١ .

(٤) نجد هذا الرد فى نهاية الأقدام ٦٦ ، ٦٧ وفى التمهيد من قبل ص ٧٢ ، ٧٣ .

كل واحد منهما بالآخر وحركته إليه إما لذاتيهما أو لمعنى زائد عليهما ، كما قال فريق منهم : إن الأُصول ثلاثة ، نور محض ، وظلام محض ، وأصل ثالث ليس بنور ولاظلام ، وهو دون النور وفوق الظلام ، وهو الموجب لامتزاجهما ، والمعدِّل بينهما : فإن كان لذاتيهما فهو محال ، وإلا لما تصور الافتراق بينهما ، وهو خلاف ما نشاهده ، كيف وأن النور والظلمة لذاتيهما [متباينان][1] فكيف يكون أحدهما طالبا للآخر ؟ وإن كان ذلك باعتبار أمر ثالث فإما أن يكون من نوعهما · أومن نوع أحدهما ،أوهونوع ثالث غيرهما · فإن كان منهما فهو دور ، فإن امتزاجهما لايتم إلا به ، وهو لايتم إلا بامتزاجهما · وإن كان من نوع أحدهما فليس بأصل ثالث غيرهما ، وإذ ذاك فيعود القسم الأول لامحالة · وإن لم يكن من نوعهما فهو إما بسيط أو مركب :فإن كان بسيطا فهو إما خير محض أو شر محض ، لعدم التركيب فيه ، وإذ ذاك فالصادر عنه يجب أن يكون حاذيا حذوه وقافيا أثره ، وفى ذلك امتناع وجود قسم آخر غير الشر المحض والخير المحض ، وهو ممتنع[2] .

(د) وأما الرد على المعـتزلة :

فى خلق الأعمال فهو موضع غمرة ·ومحز إشكال[3] ، وهو يستدعى تقديم طرق المتكلمين ، وإيضاح الصحيح منها والسقيم ، ثم الإشارة إلى شبه المخالفين ، وبيان الفرق بين الخلق والكسب فيما بعد إن شاء الله تعالى ، فنقول : ذهب المتكلمون ههنا إلى مسالك لاظهور لها عند من طهرت بصيرته واتقدت قريحته .

المسلك الاول :

٨٤/ ب أنهم قالوا : لو لم تكن مقدورات / العباد مخلوقة لله ــ تعالى ــ لم يكن إلا لاستحالة مقدور بين قادرين وهو غير مستقيم ، فإنه قبل أن يُقْدِر عبده لم يكن الفعل مقدورا

(١) غامضة بالأصل ، اثبتها اعتمادا على الأبكار ١/٢٢٧ ب مستأنساً بما فى نهاية الأقدام ٦٥ .

(٢) قارن بالتمهيد ٦٨ — ٧٨ ونهاية الأقدام ٦٥ — ٦٧ والأبكار ١/٢٢٦ ا — ٢٢٧ ا وانظر أيضاً نشأة الفكر ١/١٧٤ — ٢٢٠ ، ٢/٦٣ — ١٠٦ ، ٢٩٣ ٣٤٦ ، ٤٠٠ — ٤٦٥ فهو من أوفى المراجع فى مسألة الثنوية وعلاقتها بالإسلام . ونلاحظ هنا أن الآمدى يناقش احتمال النوع الثالث المركب ، ولعله اكتفى بإبطاله المزيج من الخير والشر فيما سبق .

(٣) هكذا بدأ الآمدى كلامه عن المسألة فى الأبكار ١/٢٣٨ ا مما يشعر بخطورتها عنده .

للعبد ، فيجب أن يكون مقدورا للرب ، إذ الفعل فى نفسه ممكن . والمانع من كونه قادرا بعد إقدار العبد إنما هو استحالة اجتماع مقدور بين قادرين ، وهذا المانع غير موجود قبل إقدار العبد . وإذا كان مقدورا للرب قبل إقدار العبد فبعد إقداره يستحيل أن يخرج ما كان مقدورا له عن كونه مقدورا ، فإنه لو خرج عن كونه مقدورا للرب بسبب تعلق القدرة الحادثة به لم يكن بأولى من امتناع تعلق القدرة الحادثة به ، واستبقاء تعلق القدرة القديمة به ، بل بقاء ما كان على ما كان أولى من نفيه وإثبات مالم يكن · وإذا ثبت كونه مقدورا للرب وجب أن يكون خالقه ومبدعه ، من حيث إنه يستحيل انفراد العبد بخلق ما هو مقدور لله ــ تعالى ــ[1] .

واعلم أن هذا المسلك من ركيك القول ؛ إذ الخصم قد يمنع كونه مقدورا للرب قبل تعلق القدرة الحادثة به ــ وكون الفعل فى نفسه ممكنا مما لايوجب تعلق القدرة القديمة به أصلا ــ ولايعترف بأن كل ممكن فى نفسه مقدور للرب · وما قدر من زوال المانع فمتهافت أيضا ، فإن الخصم مهما لم يسلم إمكان تعلق القدرة القديمة بالفعل فلا يلزم من عدم ما يتخيل فى الجملة مانعا من أن يكون التعلق فى نفسه ثابتا ، ثم ولو قدر كونه ممكنا فلا يلزم التعلق من انتفاء المانع المعين مهما لم يتبين انتفاء غيره من الموانع ، وذلك مما لايتم إلا بالبحث[2] ، وهو بعيد عن اليقينيات · كيف وإنه لو قدر مقدورا للرب فلا يلزم ، من حيث هو مقدور له ، [أن تكون نسبته إليه][3] أولى من نسبته إلى العبد بكونه مقدورا له ، فإن قيل : إنه يكون مخلوقا لهما فهو خلاف المذهب ، ومع ذلك فهو محال لما سلف[4] .

المسلك الثانى :

لو جاز تأثير القدرة الحادثة فى الفعل بالإيجاد والاختراع لجاز تأثيرها فى إيجاد كل موجود، من / حيث إن الوجود قضية واحدة لايختلف وإن اختلفت محاله وجهاته ، ٨٥/ أ

(١) تجد هذا المسلك ونقده فى الأبكار ١/٢٥٨ ب ومن قبل فى الإرشاد ١٨٨ — ١٩٢ .

(٢) قارن بالأبكار ١/٢١٦ ب .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

(٤) فى هذا القانون وفى القانون الثالث .

والقول بجواز تأثيرها خلف ، فإنها لاتؤثر فى إيجاد الأجسام ولافى شئ من الأعراض ماعدا الأفعال ، كالطعوم والألوان والأراييح ونحو ذلك[1] ، وإن كان التالى باطلا كان المقدم باطلا[2] .

وهو من الطراز الأول فى الإبطال فإن ما ألزمناه فى الخلق والإبداع بعينه لازم لنا فيما أثبتناه من تعلق القدرة الحادثة بإيجاد بعض الأشياء دون البعض ، وعند ذلك فجوابنا عنه هو جواب لما ألزمناه .

وليس من السديد أن يقال : ماثبت تعلق القدرة الحادثة [به][3] لم يكن باعتبار معنى يشاركه فيه مالم يكن متعلقا للقدرة الحادثة ، بل ماهو متعلقها إنما هو بخصوص ذاته ومجموع صفاته ، وإذ ذاك فلا يلزم أن تتعلق القدرة بغيرتلك الذات ، مما هو مخالف لها فى الحقيقة والصفات . فإن[4] القدرة وإن تعلقت بالوجود وبغيره من[5] الصفات الخاصة بالذات فلا يخرجها ذلك عن أن تكون متعلقة بالوجود ، وعند ذلك فالاشكال لازم من جهة تعلقها بالوجود لامن جهة تعلقها بغيره . وإن قيل إنها لاتتعلق إلا بإيجاد مخصوص هو لذات مخصوصة فلعل [يوجد][6] مثله فى الخلق والإيجاد .

وهو لامحالة لازم على القاضى - رحمه الله - فى قوله بتأثير القدرة فى إيجاد صفة زائدة على الفعل ، ولامحيص عنه . لكن قد يبقى ههنا مناقشة جدلية ، ومؤاخذة معنوية ، وهو أن يقال :

غاية ماذكرتموه وأقصى ما أثبتموه ، أن ألزمتمونا على سياق ماذكرناه ما ألزمناكم إياه [وأدنى][7] مافيه كونه حجرا على الفريقين ولازما للطائفتين ، وذلك مما لايوجب كونه فى نفسه باطلا ، بل الواجب أن يقضى به على كلا المذهبين .

---

(١) انظر فى مجال تأثير القدرة الحادثة عند المعتزلة المغنى ٨/٤٣ – ٤٧ .

(٢) أورد هذا المسلك فى الأبكار ١/٢٥٨ ا ، ب ، ونقده بنحو ما هنا ، أنظر شرح الأصول الخمسة ٣٧٢ ، ٣٧٣ والمغنى ٨/٢٦٧ – ٢٦٩ .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

(٤) ما يأتى بيان لعدم سداد القول السابق .

(٥) فى الأصل (تعلق به الوجود بغيره) .

(٦) زيادة ليست بالأصل .

(٧) غامضة بالأصل أثبتها اجتهادا .

والجواب على التحقيق عن هذه المؤاخذة إنما يتهيأ مع من يعترف بالالزام ويقول بالكسب ويعتقد صحته كما هو المنقول عن أهل الحق ، فإنه مهما اعترف صاحب الدليل بمخالفته ووقوع مناقضته ، وكان مع ذلك جازما بالمخالفة معتقدا لها ، فقد / اعترف بأن ماذكره لايوجب الانقياد ولايصلح للإرشاد ، وكفى مئونة الجواب ، وأما من لايعترف بذلك فلا .

٨٥ / ب

هذا كله إن قلنا : إن الوجود زائد على ذات الموجود ، وإلا فإن كان هو نفس الموجود[1] فقد بطل القول بالاشتراك والاتحاد فى قضية الوجود ، وامتنع الإلزام .

المسلك الثالث :

قالوا : البارى – تعالى – قادر على مثل جميع الأجناس التى هى مقدورة للعبد ، وإذ ذاك فيجب أن يكون قادرا عليها ، فإنه لو لم يكن يقدر عليها لم يكن قادرا على مثلها وهو خلف . وإذا ثبت أنه قادر على أفعال العباد فإذا حدثت وجب أن تكون مخلوقة له[2] .

وهو قريب من المسلك الأول ؛ إذ الخصم قد يمنع كون الرب قادرا على مثل فعل العبد ، وإن سلم فاما أن يكون فى محل قدرة العبد أو خارجا عن محل قدرته : فإن كان فى محل قدرة العبد فهو محل النزاع وموضع المنع . وإن كان خارجا عن محل قدرة العبد فهو غير مقدور للعبد . فإذا قيل بكون الرب[3] قادراً على فعل العبد لكونه قادرا على مثله ، فيلزم أن يكون العبد قادرا على فعل الرب لكونه قادرا على مثله ، وهو محال . ثم ولو سلم أنه قادر على فعل العبد فلا يلزم أن يكون خالقا له ، لما أسلفناه[4] .

---

(١) كما هو رأى جمهور الأشاعرة واختاره الآمدى ، راجع ما سبق فى ل ٥ ا ، ول ١٦ ب .

(٢) هذا المسلك فى الأبكار ١/٢٥٩ ا ، ب مع نقده بقريب مما هنا ، ونجد فكرة هذا المسلك فى اللمع للأشعرى ٧٤ ، ٧٥ وسبق للقاضى عبد الجبار المعتزلى نقده فى شرح الأصول الخمسة ٣٧٥ ، ٣٧٦ .

(٣) فى الأصل (بكونه كون الرب) حذفت الأولى وزدت الباء فى الثانية .

(٤) فى ل ٨٤ب = ص ٢١٥ من هذا الكتاب .

وربما تمسك بعض الأصحاب ههنا بظواهر الكتاب والسنة وأقوال بعض الأئمة ، ولا مطمع لها فى القطعيات ، ولا معول عليها فى اليقينيات ، فلذلك آثرنا الإعراض عنها ولم نشغل الزمان بإيرادها[1] .

والصواب فى هذا الباب :

أن يقال : لو لم يكن فعل العبد ، بل غيره من الموجودات الحادثة ، مقدورا للرب ، وداخلاً تحت قدرته للزم أن يكون البارى تعالى ناقصا بالنسبة إلى من له القدرة عليه ، كما مضى فى الإرادة ، وهو محال[2] .

٨٦/ أ

ولئن تشوفنا إلى بيان إمتناع إضافة الخلق إلى فعل العبد قلنا : لم يخل إما أن يكون موجدا له بالذات، أو بالإرادة : لاجائز أن يكون موجدا له / بالذات؛ وإلا لما برح فاعلا له ، وهو محال خلاف مانشاهده ، ومع ذلك فهو خلاف المذهبين · ولاجائز أن يكون موجدا له بالإرادة وإلا لما وجد دونها ، فكم من فعل يصدر من العبد ، ويعتقد كونه مخلوقا له من غير إرادة ، وذلك كما فى حالة الغفلة والذهول ونحوه ، والقول بكونه مريدا فى مثل هذه الحالة عين السفسطة ؛ فإنه لو سئل هل أردت ما فعلت لم يكن الجواب إلا بلا . كيف وأن الفعل بالإرادة من العبد يستدعى القصد ، والقصد يستدعى مقصودا، والمقصود يستدعى كونه معلوما ، وهو غير عالم به لامحالة ، وإن علمه من وجه لم يعلمه من كل وجه ، ومع ذلك فصدوره عنه يكون على غاية من الحكمة والإتقان ، وعلى سبيل

(١) نجد المسالك الأخرى التى أعرض عن ذكرها هنا واستقصاها فى الأبكار عرضا ومناقشة (فى ١/٢٥٩ ب – ٢٦٣ب) وفى الارشاد ١٨٨ – ٢٠٢ ونهاية الأقدام ٦٧ – ٧٢ وقد تتبع عبد الجبار هذه المسالك بالنقد فى المغنى ٨/٢٦٥ – ٣٣٥ وشرح الأصول الخمسة ٣٧٢ – ٣٨٧ .

أما عن الأدلة السمعية فقد عرض الآمدى فى الأبكار ١/٢١٥ ا – ٢١٨ ا لما تمسك به الفريقان من النصوص مؤولا ماتمسك به المعتزلة لأن النصوص الأخرى فى رأيه هى المحكمة لموافقتها الدليل العقلى (وهذا المبدأ نجده عند النسفى الماتريدى فى بحر الكلام ص ٣٨) وانظر فى المناقشات حول هذه النصوص من الجانبين (اللمع ٦٧ ، ٧٤ والإبانة ٦٩ – ٧١ والمغنى ٨/٣٠٨ – ٣٣٥ والمحصل ١٤٢ – ١٤٤) ولعل أنضج نظرة إلى هذه النصوص هى نظرة ابن رشد فى المناهج ٢٣٤ – ٢٣٩ .

(٢) ذكر الآمدى دليله المختار هذا فى الأبكار ١/٢١٥ ب ، ٢١٦ ا وقد اعتمد عليه قبله أبو المعين النسفى فى الرد على القدرية « بحر الكلام » ص ٩ ، ١٠ ومن بعده ابن أبى العز الحنفى (السلفى فى شرح الطحاوية ٤٥٠ ، ٤٥١) ويلمع إليه الأشعرى فى الإبانة ٦٩ ، وقد نقد الآمدى فى الأبكار مسالك الأصحاب فى هذه المسألة ١/٢٥٨ ا – ٢٦٣ ا ثم اعتمد على مسلكين أدمجهما هنا فى هذا المسلك ، وانظر تلك المسالك التى رغب عنها فى نهاية الأقدام ٦٧ – ٧٠ وفى الارشاد ١٩٠ – ١٩٢ وشرح العضدية ٢٤٥ ، ٢٤٦ .

الكمال والتمام[1] ، فلو كان موجدا له بالارادة لوجب كونه محيطا به عالما بأحواله؛ إذ القصد والإرادة لايكونان إلا مع العلم[2] ، ولاجائز أن يكون متعلق قدرة العبد ما هو معلوم له ، ومتعلق قدرة البارى منه ماليس بمعلوم للعبد ؛ إذ مقدور كل واحد منهما قد لايتم إلا مع تحقق مقدور الآخر ، ويلزم من ذلك امتناع وجود الفعل فى نفسه لما أسلفناه فى مسألة التوحيد[3] . كيف وأن ذلك مما لاقائل به ؟ وإذا جاز صدور الفعل عن العبد فى مثل هذه الأحوال ، وقيل إنه مخلوق له من غير إرادة ، فقد بطل أخذ الإرادة شرطا فى الخلق · وإذا لم تكن الإرادة شرطا فى الخلق بالنسبة إلى بعض أفعاله لم تكن شرطا بالنسبة إلى سائر أفعاله وإن كان عالما بها مريدا لها ؛ إذ لا أولوية لأحدهما · ومع ذلك فلا قائل به · ويلزم من إبطال تالى الشرطية بطلان مقدمها ، وهو المقصود · وما أشرنا إليه لازم على كل من جعل للقدرة الحادثة تأثيرا ما ، فى إيجاد الفعل أو فى صفة زائدة عليه .

٨٦/ ب

فإن قيل : إنا ندرك بالضرورة وقوع الأفعال على حسب الدواعى والأغراض واختلاف المقاصد والإرادات ، / ولولا صلاحية القدرة الحادثة للإيجاد وإلا لما أحس من النفس ذلك[4] · وأيضا فإن الانسان يجد من نفسه تفرقة بين الحركة الاضطرارية والحركة الاختيارية ، وليست التفرقة واقعة بالنسبة إلى الحركتين من حيث هما ذاتان، أو من حيث هما موجودان ، ولاغير ذلك · بل التفرقة إنما هى راجعة إلى كون إحداهما مقدورة

(١) مسألة إحاطة الفاعل بكل تفاصيل ما يفعل يناقشها عبد الجبار المعتزلى فى المغنى ٨/٢٦٩ – ٢٨٣ وفى شرح الأصول الخمسة ٣٧٨ ، ٣٧٩ وقد سبق للأشعرى أن اعتمد عليها فى مواجهة المعتزلة انظر (الأشعرى أبوالحسن ٩٨ ، ٩٩ ، ١٦٣) . وقد نقد مؤلفه ـ د ـ غرابة هذه الفكرة .

(٢) سبق أن ربط الآمدى بين العلم والإرادة فى ل ٣٥ ب من هذا الكتاب .

(٣) يقصد ما مر فى ل ٦٣ ب = ص١٥٤ ، ١٥٥ فى القانون الثالث من هذا الكتاب وقد عرض الآمدى هذه الفكرة فى الأبكار ١/٢١٦ ا – ٢١٨ ا .

(٤) هنا يرد الآمدى على أدلة المعتزلة بادئا بفكرة « الدواعى » انظر فى توضيح هذه الفكرة واستناد المعتزلة إليها : المغنى ١٤/٤٠ ، ٨/١٣ – ٤٢ وشرح الأصول ٣٣٦ – ٣٤٤ والأبكار ١/٢٦٤ ب – ٢٦٦ ب مع سائر أدلتهم فى ذلك ومن عجب أن يستخدم بعض المتكلمين فكرة الدواعى فى إثبات الجبر لا الحرية انظر الأربعين للرازى ٢٢٧ ، « وموقف البشر » للشيخ صبرى ١٣٧ – ١٤٠ .

مرادة ، والأُخرى ليست مقدورة ولامرادة · وإذا لم تكن التفرقة إلا لتعلق القدرة بإحداهما[1] دون الأُخرى فلا يخلو : إما أن يكون لتعلق القدرة تأْثير أو ليس لها تأْثير ، لاجائز أن يقال بأَنه لاتأْثير لها ، وإلا لما حصلت التفرقة ، إذ لافرق بين انتفاء التعلق وبين ثبوته مع انتفاء التأْثير فيما يرجع إلى التفرقة ، فتعين القول بالتأْثير[2].

قال القاضي أبو بكر من أَصحابنا – رحمه الله – ولاجائز أَن يكون التأْثير فى إيجاد الفعل ، وإلا لما وقع الفرق ، إذ الوجود من حيث هو وجود لايختلف، فيجب أَن يكون [راجعا][3] إلى صفة زائدة على إحداث الفعل · لكنه قال تارة فى الأَمر الزائد : إنه مخلوق للرب وللعبد هربا من شنيع إفراد العبد بالخلق دون الرب،وقال تارة بانفراد العبد به ، وهو ما بين شنيع القول [بالانفراد والقول][4] بمخلوق بين خالقين ، وسيأْتى وجه الكلام عليه فيما بعد .

وربما تمسك الخصم بأَن أَفعال العباد لو كانت مخلوقة لغيرهم كان التكليف فى نفسه باطلا ، فإن حاصله يرجع إلى المطالبة بفعل الغير ، والتكليف بالفعل لمن لايفعله · وليس طلب ذلك منه إلا على نحوطلب إحداث الأَجسام وأَنواع الاكوان وهو محال .و لبطل أَيضامعنى الثواب والعقاب على الأَفعال ، والمجازاة على الأَعمال ؛ من حيث إن الحكم بذلك للشخص بسبب فعل غيره حارف[5] عن مذاق العقول ، وماورد به الشرع المنقول · وهذه الشبهة هى التى أَوقعت إمام الحرمين والإسفراييني – رحمهما الله – فيما ذهبا إليه واعتمدا عليه[6]

(١) فى الأصل (أحدهما) .

(٢) قارن بالمغنى ٨/٨ – ١٢ ، والأبكار ١/٢٢٩ ، ٦٤ ب ، ٢٦٥ ا .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

(٤) زيادة ليست بالأصل .

(٥) كذا بالأصل ، وهو صحيح ، انظر القاموس .

(٦) قارن بالمغنى ١٩٣/٨ – ١٩٦ ، وشرح الأصول الخمسة ٣٣٢ – ٣٣٦ ثم بالأبكار ٢٥٧/١ ب ، ٢٥٨ ا ونهاية الأقدام ٨٣ ، ٨٤ .

والجواب :

أَما وقوع / الأَفعال على حسب الدواعى والأَغراض فذلك مما لايدل على صلاحية القدرة الحادثة للإيجاد ؛ إذ[1] الخلل لائح فى خلاله والزلل واقع فى أَرجائه ، من حيث إن الأَشياء منها مايقع على حسب الدواعى ولايضاف إلى القدرة الحادثة ، ولايدل على صلاحيتها للإيجاد ، وذلك كما فى حصول الرى عند الشرب ، والشبع عند الأَكل ، وحصول الأَلوان فى صناعة الصبغ ونحو ذلك · ومنها مالايقع على حسب الداعية والغرض، وذلك كما فى أَفعال النائم والغافل والساهى ونحو ذلك ، ومع ذلك هى مضافة إلى القدرة الحادثة على أَصلهم · وحيث لم يصح ماعولوا عليه طردا وعكسا لم يجز الاعتماد عليه أَصلا[2] .

٨٧ / ا

وما نجده من التفرقة بين الحركة الاضطرارية والاختيارية فهو سبيلنا فى إثبات الكسب على من أَنكره من الجبرية ،وقال : إن القدرة الحادثة لاتعلق لها بالفعل أَصلا . ولزوم التأْثير من وقوع التفرقة هو محز الخلاف وموضع الانحراف ، بل التفرقة قد تحصل بمجرد تعلق القدرة بأَحدهما دون الآخر ، وإن لم يكن لها تأْثير فى إيجاده · وذلك على نحو وقوع التفرقة بين ماتعلق به العلم وبين غيره ، وبين ماتعلقت به الإرادة وبين غيره · وإذ ذاك فلا يلزم أَن يقال : إذا جاز تعلق القدرة الحادثة بالفعل من غير تأْثير كما فى العلم ونحوه، جاز تعلقها بغيره من الحوادث كما فى العلم ، فإن حاصله يرجع إلى دعوى مجردة فى المعقولات ، ومحض استرسال فى اليقينيات، وهو غير مقبول ·

وكون الوجود قضية واحدة مما لايوجب تعلق القدرة به بطريق العموم ، وماهو اعتذارنا فى تخصيص تعلق القدرة به من غير تأْثير [هو][3] أَن من موجب اعتقادهم

(١) فى الأصل (واو) قبل كلمة (إذ) لا محل لها .

(٢) قارن بالأبكار ١٦٧/١ ب ، ٢٧٦ ا ، ب حيث يفصل هذا الرد بأبسط مما هنا وانظر مناقشة القاضى عبد الجبار لهذا الرد فى شرح الأصول الخمسة ٣٣٧ – ٣٤٤ – وفى المغنى ١٤/٨ – ٤٢ ، ٤٨ ، ٥٨ ، على أن رد الآمدى هنا موجود فى نهاية الأقدام ٧٩ – ٨٣ ومناقشات عبد الجبار تدل على أنه أقدم من ذلك أيضاً .

(٣) غير واضحة اثبتها اجتهاداً .

أن الرؤية تتعلق بالموجود من غير تأثير ، ولاتتعلق بكل موجود . فما هو اعتذارهم ثَمَّ هو اعتذارنا ههنا أيضا[١] .

٨٧/ب وما اعتمده القاضى أبو بكر – رحمه الله – فى منع تعليق القدرة بحدوث الفعل / من حيث إن الوجود قضية عامة ، فإما أن يعترف بأن نفس الوجود هو نفس الموجود أو زائد عليه : فإن كان الأول فقد بطل القول بالتعميم ، وإن كان الثانى فهو لازم له فى تعلقها بحدوث الصفة الزائدة أيضا ، اللهم إلا أن يجعل التعلق بحدوث الصفة من حيث هو مخصوص بها ، وعند ذلك فيجب قبول القول بأن تعلق القدرة الحادثة ليس إلا بحدوث مخصوص بفعل مخصوص ، ولا محيص عنه[٢] . ثم ولو قدر تعلق القدرة بزائد على نفس الفعل فلا يلزم أن يقال بتأثيرها فيه أيضا ، لما أسلفناه فى نفس الفعل . وما اعتمد عليه بعض الأصحاب[٣] فى إبطال قول القاضى فى أن ما ثبت تعلق القدرة به مجهول غير معلوم فلست أراه مرضيا .

وما أُشير إليه من امتناع وقوع التكليف ، وتعذر القول بالمجازاة على الأفعال بالثواب والعقاب ، وأن ذلك تكليف بما لا يطاق ، فسيرد وجه الانفصال عنه فيما بعد إن شاء الله تعالى[٤] .

وما يخص الإسفراييني فيما ذهب إليه من إثبات مخلوق بين خالقين فقد سبق وجه إحالته ، وظهر زيف مقالته فيما مضى فلا حاجة إلى إعادته[٥] .

---

(١) قارن بالأبكار ١/٢٦٦ ب ، ٢٦٧ ا .

(٢) قارن بالأبكار ١/٢٦٨ ا ، ٢٧٢ ا .

(٣) أشار الشهرستانى إلى أن الذين وجهوا هذا الاعتراض إلى القاضى هم تلاميذه وأصحابه (نهاية الأقدام ٧٤) انظر مناقشته لرأى القاضى وأنه – فى نظره – لا يختلف عن رأى الاسفراييني وابن فورك كما لا يبعد عن رأى الأشعرى كثيراً ، فى المصدر المذكور حتى ص ٧٨ .

(٤) انظر إجابته فى الأبكار (١/٢٦٨ ب – ١٧٠ ب) عن هذا الإيراد ، وإجابة الشهرستانى فى نهاية الأقدام ٨٤ – ٨٩ وانظر كتاب اللمعة للحلبى ص ٧٨ – ومابعدها ، وراجع ما مر عن مسالة التكليف بما لا يطاق فى ل ٣٩ ا ، من هذا الكتاب .

(٥) سبق فى ل ٨٤ب ، ٨٦ ا = ص ٢١٥ – ٢١٨ وما بعدها من هذا الكتاب ، وانظر إيثار الحق ٣١٦ – ٣٢٢ ، ٣٤١ ونهاية الأقدام ٧٧ ، ٧٨ واللمعة ٥١ وشرح النسفية ٣٥١ ، ٣٥٢ .

وعند هذا فيجب أن نختم الكلام بذكر الكسب والخلق تمييزا لكل واحد منهما عن الآخر :

أما الكسب : فأحسن ما قيل فيه : إنه المقدور بالقدرة الحادثة . وقيل : هو المقدور القائم بمحل القدرة[١] .

وأما الخلق : فإنه وإن أطلق باعتبارات مختلفة : كالتقدير ، والهم بالشئ والعزم عليه ، والإخبار بالشئ على خلاف ما هو عليه ، فالمراد بالخلق المضاف إلى القدرة القديمة إنما هو عبارة عن : المقدور بالقدرة القديمة . وإن شئت قلت : هو المقدور القائم بغير محل القدرة عليه » .

وما أشرنا إليه فكاف لمن لديه أدنى حظ من التفطن والله المستعان .

---

(١) قارن بتعريفه فى الأبكار ١/٥٧٢ ا فهو متفق مع ما هنا تماما ، وانظر لتحديد معنى الكسب الأشعرى وتوضيحه : اللمع ٧١ – ٧٩ ونهاية الأقدام ٧٢ – ٧٩ والإرشاد ٢٠٨ – ٢١٠ وشرح العضدية ١٧٢ – ١٧٧ وشرح النسفية ٣٥٠ – ٣٧٩ وفيها ينقل تعريف الآمدى هذا (ص ٣٦٢ ، ٣٦٣) .

القــاعدة الثانية

فى نفى الغرض والمقصود / عن أفعال واجب الوجود

٨٨ / أ

مذهب أهل الحق أن البارى ـ تعالى ـ خلق العالم وأبدعه لالغاية يستند الإبداع إليها ، ولالحكمة يتوقف الخلق عليها ، بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضر لم يكن لغرض قاده إليه ، ولالمقصود أوجب الفعل عليه ، بل الخلق وأنْ لاخلق له جائزان ، وهما بالنسبة إليه سيان[١] .

ووافقهم على ذلك طوائف الإلهيين ، وجها بذة الحكماء المتقدمين[٢] .

وذهبت طوائف المعتزلة إلى أن البارى لايخلو فعله عن غرض وصلاح للخلق ؛ إذ هو يتعالى ويتقدس عن الأغراض ، وعن الضرر والانتفاع[٣] ، فرعاية الصلاح فى فعله واجبة نَفْيا للعبث فى الحكم[٤] عن حكمته ، وابطالاً للسفه عنه فى إبداعه وصنعته[٥] ، وأما الأَصلح فهم فيه مختلفون : طائفة[٦] ألحقته بالصلاح فى وجوب الرعاية ، وطائفة أحالت القول بوجوبه بناء على أن مامن صالح إلا وفوقه ماهو أصلح منه إلى غير نهاية[٧] ، ثم بنوا على وجوب رعاية الصلاح والأصلح ، باتفاق منهم ، وجوب الثواب

(١) انظر فى هذا الأصل الأشعرى : الأبكار ١/١٨٦ ا والتمهيد ٥٠ – ٥٢ وأصول الدين ٨٢ ، ٨٣ والمحصل ١٤٨ – ١٥٠ والإبانة ٦٧ ، ٦٨ واللمع ١١٥ – ١٢٢ ونهاية الأقدام ٣٩٧ – ٤١٦ والإرشاد ٢٥٧ – ٣٠١ .

(٢) قارن بالإشارات والتنبيهات ٣/٥٤٨ – ٥٦٣ والنجاة ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٣٨٤ – ٣٩١ والجانب الإلهى د.البهى ١٨٠ – ١٨٢ والأبكار ١/١٨٦ ا .

(٣) انظر فى استغنائه تعالى وتنزهه عن الحاجة عند المعتزلة المغنى ٤/٧ – ٣٢ .

(٤) فى الأصل (عن الحكم فى) .

(٥) وانظر فى اثباتهم الحكمة والعلة فى أفعاله تعالى المغنى ١١/٥٨ – ١٣٣ ، وشرح الأصول الخمسة ٣٠١ – ٣١٣ .

(٦) فى الأصل : « وطائفة » .

(٧) انظر فى مسألة الصلاح والأصلح وما بين البصريين والبغداديين من خلاف حول الأصلح المغنى ١٤/٣٣ – ١٨٠ وخاصة ٥٦ – ١١٠ ، ١٣/٣ – ٢٢٦ وخاصة ص ١٩٠ – ٢٠٠ وانظر أيضاً الملل والنحل للشهرستانى ١/٥٦ ، ٥٧ والأبكار ١/١٩١ ب – ١٩٤ ا – ونقد ابن حزم الشديد لفكرتى اللطف والصلاح والأصلح فى الفصل ٣/١٦٤ – ١٨٨ ونقد الأشعرى فى اللمع ١١٥ – ١٢٢ والأبكار ١/١٨٦ ب – ١٩١ ا .

على الطاعات والآلام الغير المستحقة كما فى حق البهائم والصبيان ، ووجوب العقاب وإحباط العمل على العصيان[١] ، ووجوب قبول التوبة والإرشاد بعد الخلق[٢] ، وإيصال العقل إلى وجوه المصالح بالإقدار عليها ، وإقامته الآيات والحجج الداعية إليها[٣] .

ثم التزموا ـ على فاسد أصلهم ـ أن ما ينال العبد فى الحال أو المآل من الآلام والأوجاع والنفع والضر والخير والشر ونحوه ، فهو الصالح له . ولم يتحاشوا جحد الضرورة ومكابرة العقل فى أن خلود أهل النار فى النار هو الصالح لهم والأنفع لنفوسهم[٤] .

ومما فارق[٥] به البغداديون البصريين القول بوجوب ابتداء خلق الخلق ، وتهيئة أسباب التكليف من إكمال العقل واستعداد الآلات للتكليف إلى غير ذلك ، والبصريون لايرون أن شيئا من ذلك واجب ، بل ابتداؤه بفضل من الله ـ تعالى ـ وإنعام ، من غير تحقق / ولاتحتم ولا إلزام[٦] .

٨٨/ب

ونحن الآن نبتدئ بمأخذ أهل الحق والكشف عنه ، ثم نشير بعد ذلك إلى مآخذ أهل الضلال والإبانة عن معرضها[٧] فى معرض الاعتراض والانفصال .

(١) انظر فى مسألة وجوب الثواب والعقاب على الله عند المعتزلة المغنى ١٤/١٧٢ – ١٨٠ ، أما مسألة تعويض البهائم والصبيان فينظر المغنى ١٣/٢٧ – ٥٧٤ ، وشرح الأصول الخمسة ٤٨٢ – ٥٠٧ حيث يعرض مسألة الآلام كلها بما فيها آلام الصبيان والحيوان عامة ، وانظر فى هذه المسألة الأخيرة أيضاً الابكار ١/١٩١ ب – ١٩٤ ا .

(٢) انظر ما سيأتى فى لوحتى ١٢٠ ب ، ١٢١ ا وانظر المغنى ١٤/١٥١ – ١٥٤ ، ٣٣٧–٣٤٤ والإرشاد ٢٨٩ والابكار ١/١٨٦ ب .

(٣) قارن بالمغنى ١٤/١٢ – ٤٤ ، ١١/١٦٥ – ١٦٦ ، ٤٠٦ – ٤٠٩ والابكار ١/١٨٦ ب ونهاية الاقدام ٤٠٥ – ٤٠٦ والإرشاد ٢٨٨ .

(٤) يرجع فى هذا إلى المغنى ١١/١٣٩ – ١٤٦ ، ١٦٤ – ١٧٤ وخاصة ص ١٤٦ حيث يقرر حسن تكليف من علم الله كفره ، والإرشاد ٢٨٧ ، ٢٩٢ – ٢٩٩ ، وانظر نقد ابن حزم القاسى وسخريته بالمعتزلة لمقالتهم هذه فى الفصل ٣/١٦٦ ، ١٧٣ – ١٧٩ .

(٥) فى الأصل (وما) .

(٦) قارن بالمغنى ١٤/١١٠ – ١٣٧ حيث يعرض هذا الخلاف مؤيداً وجهه نظر البصريين .

(٧) كذا بالأصل ، وانظر الابكار ١/١٨٦ ب .

فمما اعتمد عليه أهل التحقيق :

فى هذا الطريق[1] أن قالوا : لو كان إبداع البارى - تعالى - لما أبدعه يستند إلى غرض مقصود لم يخل : إما أن يقال بعوده إلى الخالق أو إلى المخلوق ، فإن كان عائدا إلى الخالق لم يخل ، إما أن يكون بالنسبة إليه كونه أولى من لاكونه ، أو لاكونه أولى من كونه ، أو أن كونه وأن لاكونه بالنسبة إليه سيان .

فإن قيل : إن كونه أولى من لاكونه فلا محالة أن واجب الوجود يستفيد بذلك الفعل كمالا وتماما لم يكن له قبله ، لكونه أولى بالنسبة إليه ، وتركه وأن لايفعله نقصانا ، وذلك يوجب افتقار الأشرف إلى الأخس فى إفادة كمالاته له ، وأن يكون ناقصا قبله ، ونعوذ بالله من هذا الضلال ، بل هو الغنى المطلق ، وله الكمال الأتم ، والجمال الأعظم ، وهو مبدأ الكمالات ، ومنتهى المطالب والأمنيات ، وإليه الافتقار فى جميع الحالات ، وليس له[2] فى فعله مطلوب يكمله ، ولا له قصد إلى ثناء أو مدح يحصله ، بل هو الغنى « له ما فى السموات والأرض وهو على كل شئ قدير »[3] .

وإن قيل : إنَّ لاكونه أرجح من كونه أو أنهما متساويان فالقول بجعل مثل هذا غرضا ومقصودا ، مع أنه لافرق بين كونه وأن لاكونه ، أو أن لاكونه أولى من كونه ، من أمحل المحالات .

---

(١) هذا المسلك فى الابكار ١٨٧/١ ا - ١٩٠ ب ونجده من قبل فى نهاية الاقدام ٣٩٩ ، ٤٠٠ والأربعين ٢٤٩ ، ٢٥٠ والمعالم ٨٣ - ٨٨ والتمهيد ص ٥٠ وأصول الدين ص ٨٢ والإرشاد ٢٧١ ، ٢٧٢ وانظر نقد المعتزلة لهذا المسلك فى المغنى ١٢٤/١١ ، ١٢٥ وانظر عن موقف الماتريدية من المسألة ، وقولهم بالحكمة المطلقة لا الحكم الجزئية شرح النسفية ٢٩٢ وان تنزهوا عن لفظ الوجوب بالنسبة له تعالى ، وقارن هذا برأى استاذنا الدكتور قاسم فى موقف الماتريدية « مقدمة المناهج ٩٩ - ١٠١ » .

(٢) فى الأصل : ولا له .

(٣) لعله يقصد الاقتباس لا الاستشهاد فليس فى القرآن آية بهذا اللفظ ، والمعنى فى آيات كثيرة أقربها للفظ المذكور فى الآية ١٢٠ من سورة المائدة وعرض الآمدى لفكرة الغنى الإلهى والتنزه عن الغرض يبدو فيه التأثر بابن سينا (انظر الإشارات ٥٤٧/٣ - ٥٥٩ ، ونهاية الاقدام ٣٩٨) .

وإن قيل برجوعه إلى المخلوق من صلاح أو نفع فأى[1] فائدة فى خلق ما فى العالم من الجمادات والعناصر والمعدنيات[2] وغير ذلك من أنواع النباتات ، مع أنها لا تجد بذلك لذة ولا ألما ولا فرق لها بين كونها وأن لا كونها ؟ بل وأى فائدة لنوع الحيوان فى ذلك ؟ أو لتكليف نوع الإنسان مع ما يجد فيه من الآلام والأوصاب والمشاق والأوجاع ، وكل ما تجد النفس من تحمله حرجا[3] ؟

وكل عاقل إذا راجع نفسه بين الوجود / وأن لا وجود فإنه يود[4] لو أنه لم يكن موجودا ، ٨٩/ أ لما أُعِدَّ له فى الأولى والعقبى ، ولهذا نقل عن الأنبياء المرسلين والأولياء الصالحين التكره لذلك والتبرم به حتى [إن][5] بعضهم [قال[5]] : ياليتنى كنت نسيا منسيا[6] وقال آخر : يا ليتنى لم تلدنى أمى . وقال آخر : يا ليتنى لم أك شيئا .

بل وأى نفع وصلاح للعبد فى خلوده فى الجحيم ، وإقامته فى العذاب الأليم؟ وكذا أى مصلحة فى إنظار إبليس وإضلاله وإماتة الأنبياء مع هدايتهم ؟ وهل من زعم أن فى ذلك صلاحا أو نفعا إلا خارقا لحجاب الهيبة بارتكاب جحد الضرورة ؟

ثم الذى يقطع دابر هذا الخيال ويدفع هذا الإشكال إبداء ما وقع من أفعال الله - تعالى -

---

(١) فى الأصل (أى) .

(٢) وانظر فى معنى العناصر والمعدنيات والمركبات النجاة لابن سينا ص ١٥٤ - ١٥٧ . ورسالة الحدود له أيضاً - ضمن تسع رسائل - ص ٨٤ ، ٨٥ ولاحظ ما سيأتى فى ل ٢١١ .

(٣) قارن بنهاية الاقدام ٤٠٧ ، ٤٠٨ والارشاد ٢٩٢ ، ٢٩٣ والابكار ١٨٧/١ ب ثم قابل ذلك بما فى المغنى ١٣٤/١١ - ١٤٥ (الكلام فى وجه الحكمة فى التكليف) وانظر نقد فكرة المعتزلة فى هذا عند ابن حزم فى الفصل ١٦٤/٣ .

(٤) فى الأصل (لو انه لو لم) . (٥) زيادة ليست فى الأصل .

(٦) يشير الآمدى إلى ما جاء على لسان مريم فى السورة المسماة باسمها الآية ٢٣ ، والكلمة بعد ذلك لأبى بكر الصديق - رضى الله عنه - (اللمع للطوسى ص ١٧١) والأخيرة لعمر رضى الله عنه كما يروى الطوسى أيضاً ص ١٧٤ ، غير أن هذه الأقوال وردت فى مواقف خاصة ، ولا تمثل وحدها روح الإسلام فى الخوف والرجاء والجمع بينها - انظر فى هذا اللمع للطوسى ٨٩ - ٩٣ والرسالة القشيرية ٥٩ - ٦٦ وابن تيمية فى المنهاج ١٢٤/١ - ١٢٩ (ط بولاق) أما ما يشير إليه من أقوال الأنبياء والمرسلين فلا أدرى ماذا يقصد ؟ وقد كانت عبارته فى الابكار أدق : (المقتدى بهم من الأولين) ١٨٧/١ ب ، أما عبارته هنا فتتفق مع الغزالى فى الاقتصاد ١٠٢ ولم يستشهد كلاهما على ذلك بشئ من كلام الأنبياء ، على أن هذه الكلمات المذكورة تلقى ردودا وتأويلات من جانب المعتزلة نقلها الآمدى فى الابكار ١٨٨/١ ا ، ب .

مع تسليم الخصم ضرورة أنه لاصلاح فيه ، ولا أصلحية . وذلك أنالوفرضنا ثلاثة أطفال[1]، مات أحدهم وهو مسلم قبل البلوغ،وبلغ الآخران ومات أحدهما مسلما ،والآخر كافرا : فمن مقتضى أصولهم–على ما استدعاه التعديل–ان تكون رتبة المسلم البالغ فوق رتبة الصبى ، لكونه أطاع بالغا ، وتخليد الكافر فى الجحيم لكونه كان عاصيا ، فلو قال الصبى : يارب العالمين لم اخترمتنى[2] دون المرتبةالعلية والرفعة السنية التى أعطيتها لأخى ، ولم تمنعه إياها ، ولم لا أحييتنى إلى حين البلوغ لأطيعك فتحصل لى هذه الرتبة ؟وأى مصلحة لى فى إماتتى قبل البلوغ ، وقطعى عن هذه الرتبة ؟ فلا جواب إلا أن يقول له : لأنى علمت منك أنك لو بلغت لعصيتنى فكان اخترامك هو الأنفع لك،وانحطاطك إلى هذه الرتبة أصلح لنفسك. لكن ذلك مما يوجب اخترام كل من علم الله كفره عند البلوغ،ولا يبقى لإحياء ذلك الكافر البالغ معنى ، ولا يتجه عنه جواب .

فقد بان من هذه الجملة أن الغرض فى أفعال الله – تعالى – ووجوب رعاية الصلاح والأصلح عليه مستحيل ،

وما يخص رعاية الأصلح أن يقال :

٨٩/ب مقدورات الله – تعالى – فى الأصلح غير متناهية ، ورعاية ما لا سبيل إلى الوقوف / فيه على حد وضابط ممتنع[3] . ثم ولو وجب فى حقه رعاية الصلاح والأصلح للزم أن تكون الهبات والنوافل بالنسبة إلى أفعالنا واجبة لما فيها من صلاحنا ؛ إذ الرب – تعالى – لا ينـدب

---

(١) كان هذا المثال المشهور محور المناقشة الفاصلة بين الجبائى والأشعرى – فيما زعموا – انظر فى هذا طبقات الشافعية للسبكى ١٤٥/٢ ، ١٤٦ والمآخذ للآمدى لوحة ٥٦ ا « وتمهيد . . للشيخ مصطفى عبد الرازق » ص ٢٩٠ .

ويتردد هذا المثال فى كتب الأشاعرة بصور متباينة مثل : نهاية الاقدام ٤٠٩ ، ٤١٠ وشرح النسفية ٥٦ ، ٥٩ ، ٣٨٩ والاقتصاد ١٠٦ ، ١٠٧ وربما نجد فكرته فى الفصل لابن حزم ١٦٦/٣ ، ١٦٧ .

غير أن ابن الوزير اليمانى يعرض لهذا المثال ويناقشه مبينا وجه الخطأ فيه فى « إيثار الحق » ٢٣٢ – ٢٤٢ كما يعرض د.غرابة فى (الأشعرى أبو الحسن) لهذه القصة ويذكر تشكك البعض فيها ومغزاها العام .

(٢) انظر فى مسألة (الاخترام) عند المعتزلة المغنى ٢٥٤/١١ – ٢٦٤ ، ١٢ /٤٢٠ – ٤٣٠ ، وانظر فى نقدها الفصل ١٦٦/٣ – ١٧٥ وأصول الدين ١٥١ ، ١٥٢ – والابكار ١٨٨ ا .

(٣) انظر هذا الدليل فى المغنى ١٢٢/١١ – ١٢٤ ، ٥٦/١٤ – ٦٧ حيث ينسبه إلى ابى على الجبائى ، وفى الارشاد ٢٩٤ ، ٢٩٥ – والفصل ١٨٥/٣ ، ١٨٦ ونهاية الاقدام ٣٩٩، ٤٠٠ والابكار ١٩٠/١ب .

إلى ما لا صلاح لنا فيه ، ولا معنى للفرق فى ذلك بين الغائب والشاهد أصلا[1] . كيف وأن أصل الخصم فيما يرجع إلى وجوب رعاية الصلاح والأصلح فى حق البارى – تعالى – ليس إلا بالنظر إلى الشاهد ، وهو ممتنع لما حققناه فى غير موضع .

كيف وقد سلم أن الواحد منا لا يجب عليه رعاية الصلاح والأصلح فى حق نفسه مع تمكنه من تحصيله ، فأنّى يصح القياس على هذا الأصل ، مع تحقق هذا الفصل ؟ وهل ذلك إلا خبط فى عشواء ؟

وإذا تحقق ما قررناه من امتناع الغرض فى أفعاله ،ووجوب رعاية الصلاح والأصلح، لزم منه هدم ما بنى عليه من وجوب الثواب والعقاب والخلق والتكاليف ، وغير ذلك مما عددناه من مذهبهم ، فإنهم لم يقضوا بوجوبه إلا بناء على رعاية الصلاح والأصلح لا محالة[2] .

ثم إن « الواجب » قد يطلق على الساقط ، ومنه يقال للشمس والحائط إنهما واجبان ، عند سقوطهما . وقد يطلق على ما يلحق بتاركه ضرر . وقد يطلق على ما يلزم من فرض عدمه المحال . والمفهوم من إطلاق اسم الواجب ليس الا ما ذكرناه ، وما سواه فليس بمفهوم[3] . ولا محالة أن الواجب بالاعتبار الأول غير مراد ، والثانى فقد بان أنه مستحيل فى حق – الله تعالى – لانتفاء الأغراض عنه ، والثالث أيضا لا سبيل إلى القول به ؛ إذ الخصوم متفقون على وجوب التمكين مما كلف به العباد ، وكيف يمكن حمل الوجوب

---

(١) وهذا ايضا فى المغنى ١٤-٧٢ – ٧٨ ، ١٠٣ – ١٠٥ وشرح الأصول الخمسة ٥١٨ – ٥٢٥ ثم يورد نفس الاستدلال على نحو آخر منسوبا إلى أبى هاشم الجبائى ، وهو الذى نجده هنا تماما ، فى المغنى ٧٨/١٤ – ٨٦ وانظره فى نهاية الاقدام ٤٠٦ ، ٤٠٧ ، والإرشاد ٢٨٩ – ٢٩٢ وانظر أيضا فى مسألة الأصلح وأول من قال بها من المعتزلة نشأة الفكر للنشار ٥٢٠/١-٥٢٥

(٢) قارن بالارشاد ٢٥٧ والاقتصاد ١٠٧ – ١٠٩ والابكار ١٠٩/١ ب ، ١٨٤ أ ١٨٦ أ .

(٣) انظر فى معنى الواجب عند المتكلمين : المغنى ١٤-٥٠٧ ، والعضدية ١٧٣ ، ١٧٤ والاقتصاد ٩٤ ، ٩٥، ١١١، ١١٢ والمغنى ٧/١٤ – ١٥ ، ٩٥/١٧ – ١٠٦ والارشاد ٢٦٨ – ٢٧٢ ونهاية الاقدام ٣٨٢ – ٣٩٠ واللمع ١١٦– ١٢٢ والفصل ٩٨/٣ .

على هذا الاعتبار مع الاعتراف بتكليف أبى جهل بالإيمان[١] ، وهو ممنوع منه ، لعلم الله – تعالى أن ذلك منه غير واقع ، ولا هو إليه واصل ؟

فان قيل : لو لم يكن فعل واجب الوجود لغرض مقصود ، مع أن الدليل قد دل على ٩٠/ أ كونه حكيما فى أفعاله ، غير عابث / فى إبداعه ، لكان عابثا ، والعبث قبيح ، والقبيح لا يصدر من الحكيم المطلق ، والخير المحض[٢] . وإذًا لابد له فى فعله من غرض يقصده ومطلوب يعتمده ، نفيا للنقص عنه ، وتنزيها له ، عن صدور القبيح منه[٣] ، وما ذكرتموه من تعلق النقص والكمال به بالنظر إلى الغرض والمقصود فانما يلزم أن لو كان ذلك الغرض عائدا اليه ، وكماله ونقصه متوقفًا عليه ، وليس كذلك ، بل هو الغنى المطلق واستغناء كل ماسواه ليس إلا به ، بل عوده إنما هو إلى المخلوق ، وذلك مما لا يوجب كمالا ولا نقصانا بالنسبة إلى واجب الوجود[٤] . وإذا ثبت أنه لابد من حكمة وفائدة ، ففائدة خلق العناصر والمركبات والمعدنيات وغير ذلك من الجمادات العناية بنوع الحيوان ، لأجل انتظام أحواله ، فى مهماته وأفعاله ، والاستدلال بما فى طيها من الآيات والدلائل الباهرات على وجود واجب الوجود ، ووحدانية المعبود[٥] . وإليه الإشارة بقوله – عليه السلام : « كنت كنزا لم أعرف فخلقت خلقا لأعرف به[٦] » .

---

(١) مر بنا هذا المثال فى ل ٣٠ أ من هذا الكتاب وانظره فى الابكار ١٩٥/١ أ والمآخذ ٥٦ أ والأربعين ص ٢٤٦ والارشاد ٢٢٧ ، ٢٢٨ وهو ينسبه إلى الأشعرى أبى الحسن والاقتصاد ١٠٥ والفصل ١٣٧/٣ ، ١٨٤ إذ يحتج على المعتزلة بتكليف الله تعالى من علم كفرهم بالايمان وإن لم يذكر أبا جهل خاصة ، وانظر مناقشة صاحب المغنى لهذا المثال وفكرته فى المغنى ١٦٦/٨١ – ٢٩١ وفى شرح الأصول الخمسة ٥١١ – ٥١٢ .

(٢) انظر هذا القول فى المغنى ١١٩/١٤ ، ١١٠ وشرح الأصول ٥١٤ – ٥١٨ ، وفى الفصل ١٢٢/٣ – ١٢٤ ، ١٦٤ – ١٦٦ وفى الابكار ١٨٧/١ ب ، ١٨٨ أ .

(٣) قارن بالمغنى ٥٨/١١ – ٧٨ ، ١٠٠ – ١١٧ .

(٤) انظر هذا فى المغنى ٢٤/١٤ – ٣٢ ، ٧/٤ – ١٣ والابكار ١٨٧/١ ب .

(٥) انظر أنواع الحكمة فى أفعال الله عند المعتزلة فى المغنى ١٠٠/١١ – ١٣٣ ، والابكار ١٨٨/١ أ .

(٦) أورده المؤلف فى الابكار بنفس الألفاظ ١٨٨/١ أ وكذا فى أوائل الاحكام ط سنة ١٩٥٧ – ١٥/١ وعلق عليه مصححه بأن ابن تيمية نفى كونه حديثا وتابعه الزركشى على ذلك .

وما يلحق الإنسان من مشقة التكليف والآلام فى الدنيا فبالنظر إلى ما يناله على ذلك من الثواب فى العقبى قليل من كثير ، (مثلُ الَّذينَ يُنفِقُونَ أَمْوالَهُم فِى سَبِيلِ اللهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سنابلَ فى كُلِّ سُنْبُلَةٍ مائةُ حَبَّةٍ واللهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشاءُ[١]) . ولا محالة أن فوات الخير الكثير دفعا للشر اليسير شر كثير ، والتزام الشر اليسير رعاية للخير الكثير خير كثير[٢] وفائدة خلود أهل النار فى النار كفهم عن الكفر والفساد والعناد والشقاق والنفاق ، (وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهوا عَنْهُ) . من ذلك فهو الأصلح لهم[٣] . ثم لا ينكر أن العلة قد تخفى وتدق عن أن تصل إليها أفهام الخلق[٤] ، كما فى إماتة الأنبياء وإنظار ابليس ، وإحياء من علم كفره إلى حين البلوغ ونحوه ، فمجرد استبعاد العلة لخفائها وعدم الاطلاع عليها مما لا يفيد ، لأنه[٥] لا يلزم من عدم الاطلاع عليها القول بانتفائها / فى نفسها . ٩٠/ ب

ولا يلزم من وجوب رعاية الصلاح فى حق الله – تعالى – وجوب النوافل بالنسبة إلى أفعالنا لكونها صالحة ؛ فإن رعاية ذلك بطريق الوجوب بالنسبة إلى أفعالنا مما يوجب الكد والجهد فى حقنا ، ولا كذلك البارى – تعالى – فانه قادر على نفع الغير وصلاحه ، من غير أن يلتحق به جهد ولا ضرر ، فلذلك جاز القول بايجاب الفعل الصلاح[٦] فى حق البارى دون غيره . ولهذا المعنى لم نقل بوجوب رعاية الصلاح والأصلح فى حق الواحد منا ، مع تمكنه منه .

وليس القول بوجوب رعاية الصلاح فى حق الغائب ، بالقياس على الشاهد ، ليلزم ماذكرتموه ، بل هو مستند إلى ما ذكرناه من إحالة صدور القبيح والعبث عن واجب الوجود كما بيناه[٧] .

---

(١) الآية ٢٦١ من سورة البقرة غير أنه بدأها فى الأصل (إنما مثل) وانما زائدة .

(٢) قارن بالمغنى ١٣٤/١١ – ١٦٦ ، ٥٠٧/١٢ وشرح الأصول الخمسة ٤٨٣ – ٤٩٣ ، ٥٢٥ – ٥٢٦ ، وارجع لما مر عن مسألة الآلام فى ص٨٨ أ ، وانظر أيضا ايثار الحق على الخلق ٢٢٧ والابكار ١٨٨/١ أ ، ١٩١ ب–١٩٣ أ .

(٣) انظر هذا القول فى المغنى ١٦٦/١١ – ١٧٣ ، ١٠١/١٧ – ١٠٣ ورد ابن حزم عليه فى الفصل ١٧١/٣ – ١٧٩ والمؤلف فى الابكار ١٨٧/١ ب – ١٨٩ أ ، اما الآية فهى جزء من ٢٨ سورة الأنعام .

(٤) قرر هذا صاحب المغنى انظر ٥٩/١١ ، ٦٠ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ١٩/١٥ ، ٣٢–٤٣ ، ٦٣ والعضدية وحاشية الشيخ محمد عبده عليها ص ١٨٠ وإيثار الحق ٢٩٤ – ٢٩٥ .

(٥) فى الأصل « أنه » وصوابه ما أثبته وانظر الأمثلة السابقة ومناقشتها فى الابكار ١٨٧/١ أ – ١٩٠ أ والمآخذ ٥٦ أ والفصل ١٦٧/٣ – ١٧٦ والارشاد ٢٩٧ – ٣٠٠ .

(٦) كذا بالأصل .

(٧) قارن بالقاضى عبد الجبار الذى قرر مثل هذا فى المغنى ٢٤/١٤ – ٣٧ ، ٤٢ – ٤٤ ، ٥٣ – ٥٦ واكده فى ص ٧٠ – ٧٨ ، وانظر ايضا الأبكار ١٩٠/١ أ ، ١٩١ ب .

وما ذكرتموه من امتناع رعاية الأصلح ، فإنما يلزم أن لو لم يكن ما تجب رعايته مقدرا ومضبوطا ، وضبط ذلك وتقديره مما يعلم الله – تعالى – أن الزيادة عليه مما يوجب للعبد العتو والطغيان، والكفران والعناد، ولا محالة أن رعاية مثل ذلك لا يفضى إلى محال[1] .

وما وقعت الإشارة إليه من أقسام مدلولات الواجب مما لا ننكره ولا ننكر امتناع الوجوب فى حق الله – تعالى – بالاعتبار الأول والثانى ؛ إنما النزاع فى الاعتبار الثالث ؛ فإن معنى كون الفعل واجبا على الله – تعالى – ليس إلا أنه يلزم من فرض عدمه المحال ، وذلك المحال ليس هو لازما من فرض عدم الفعل لذاته بل لغيره ، فمعنى كون الصلاح فى الفعل واجب الرعاية ، أنه يلزم من فرض عدمه العبث فى حق الله وهو محال[2] . ومعنى كون الثواب على إيلام الحيوان واجبا أنه يلزم الظلم من فرض عدمه فى حق الله – تعالى ، وصدور القبيح منه ، وهو محال[3] . ولهذا صارت التناسخية[4] إلى أن ذلك لا يقع إلا جزاء منه لها على ما فرطت واقترفت من الكبائر والجناية حين كانت أنفسها فى قوالب أشرف وأحسن من قوالب الحيوان .

٩١/ أ ومن الناس / من جعله قبيحا لعينه وذاته . ثم منهم من أضافه إلى ظلمه كالتناسخية . ومنهم من لم يسلم وجوده كالبكرية[5] .فما ظنك به مع خلوه عن الجزاء المقابل ؟ وعلى هذا كل ما يوصف بالوجود من أفعال الله تعالى .

(١) يقصد بهذا الرد على حجة التناهى التى سبقت فى ٨٩ أ ، ب فيما سبق ضد القائلين بالاصلح ، وقد أورده الآمدى فى الابكار واجاب عنه ١/١٩٠ ب .

(٢) راجع ما سبق فى ٨٩ ب ص ٢١٠ ، ٢١١ ، وقارن بما فى المغنى ١٤/٧ – ١٥ ، والابكار ١/١٩١ أ ، ب

(٣) راجع ما سبق عن مسألة الآلام فى ٨٨ أ وانظر المغنى ١٣/٢٢٦ ، ٣٦٨ – ٣٧٦ وشرح الأصول الخمسة ٤٨٥ – ٥٠٤ .

(٤) قارن بالمغنى ١٣/٤٠٥ – ٤٣٠ ، وشرح الأصول الخمسة ٤٨٣ وما بعدها ، وانظر ما سيأتى عنهم فى القانون السادس .

(٥) انظر عن البكرية ومقالتهم هذه ونقدها ، الأشعرى مقالات ١/٣١٧ ، ٣١٨ ، وابن حزم – الفصل ١/٧٩ – ٨١ ، وشرح الأصول الخمسة ٤٨٣ ، ٤٨٥ والمغنى ١٣/٣٨٢ – ٣٨٦ ، والابكار ١/١٩٢ ب ، ١٩٤ أ وما سيأتى فى ل ٩٥ ب والتعليق عليها من هذا الكتاب .

أما قصة أبى جهل فلا احتجاج بها ، فإن ما كلفه به ممكن فى نفسه ، ومتمكن منه بكونه مقدورا له ، فلم يكن ما أوجبناه من التمكين غير واقع ولا متصور[1] .

والجواب :

إننا لا ننكر كون البارى – تعالى – حكيما[2] ، وذلك بتحقق ما يتقنه من صنعته ، ويخلقه[3] على [وفق][4] علمه به وبإرادته ، لا بأن يكون له فيما يفعله غرض ومقصود . والعبث إنما يكون لازما له بانتفاء الغرض عنه أن لو كان قابلا للفوائد والأغراض ، وإلا فتسميته غرضا ، عن طريق التوسع والمجاز ،هو غير ممكن ،كمن يصف الرياح فى هبوبها ، والمياه عند خريرها ، والنار عند زئيرها[5] بكونها عابثة ،إذ لا غرض لها ولا غاية تستند إليها[6] ، ولا يخفى ما فى ذلك من التحجير بوضع ما لا أصل له فى الوضع .

وأما تقبيح صدوره من البارى – تعالى – فمبنى على فاسد أصلهم فى التحسين والتقبيح ، والرد عليهم فى ذلك يستدعى تقرير المذهب من الجانبين ، وتمهيد القاعدة من كلا الطرفين فنقول :

معتقد المعتزلة : أن الحسن والقبح للحسن والقبيح صفات ذاتيات ، ووافقهم على ذلك الفلاسفة ومنكرو النبوات ، ثم اختلف هؤلاء فى مدارك الإدراك لذلك ، فقالت المعتزلة

(١) راجع ما مر عن هذا المثال فى ٨٩ ب والتعليق عليها ، وقارن رده هنا بما فى الاقتصاد ١٠٥ ، والابانة ٧١ ، ٧٢ ومعالم أصول الدين ٨٢ ، ٨٣ وانظر أيضا المـآخذ لوحة ٥٥ أ ، ب والابكار ١/١٩٧ أ ، ب .

(٢) انظر فى تحقيق موقف الأشاعرة من هذه المسألة الهامة (الحكمة) المراجع التالية : الابكار ١/١٨٨ب والتمهيد ٥٧ – ٥٩ ، ونهاية الاقدام ٤٠٠ – ٤٠٣ والأربعين ٢٤٦ – ٢٥٣ وشرح العضدية ١٧٣ – ١٧٩ وأصول الدين ١٥٠ ، ١٥١ والمـآخذ لوحة ٥٢ أ – ٥٣ أ والاقتصاد ٩٦ – ١٠٦ واللمعة للحلبى ٣٢ ، والبيان للباقلانى ٥٠ – ٥٣ وطبقات السبكى ٥/٨٥ – ٩١ والقول الفصل لصبرى ٣٠ ، ٣٦ ، ٧٤ ، ٧٥ ونشأة الفكر ١/٣٨٨ ، وانظر فى نقد موقفهم ايثار الحق ١٩٣ – ٢٤٧ ومناهج الأدلة ١٠٥ – ١٢٦ ومنهاج السنة (بولاق) ١/١٢٤ – ١٢٩ .

(٣) فى الأصل ويحققه .

(٤) وقع عليها مداد بالاصل اثبتها اعتمادا على الابكار ١/١٨٨ ب .

(٥) كذ بالأصل .

(٦) قارن بالغزالى فى الاقتصاد ١٠٤ ، ١٠٦ .

والفلاسفة[1] : المدَرك قد يكون عقليا وقد يكون سمعيا ، فما يدرك بالعقل منه بديهى كحسن العلم والإيمان وقبح الجهل والكفران ، ومنه نظرى كحسن الصدق المضر ، وقبح الكذب النافع . وما يدرك بالسمع فكحسن الطاعات وقبح ارتكاب المنهيات[2] .

وأما منكرو النبوات فقد منعوا أن يكون إدراكها إلا بالعقول ، دون الشرع المنقول .

٩١/ ب وأما أهل الحق فليس الحسن والقبح عندهم من الأوصاف / الذاتية للمحالّ ، بل إن وصف الشئ بكونه حسنا أو قبيحا فليس الا لتحسين الشرع أو تقبيحه إياه ، بالإذن فيه أو القضاء بالثواب عليه ، والمنع منه أو القضاء بالعقاب عليه . أو تقبيح العقل له باعتبار أمور خارجية ، ومعان مفارقة من الأعراض ، بسبب الأغراض والتعلقات ، وذلك يختلف باختلاف النسب والإضافات .

فالحسن إذًا : ليس إلا ما أذن فيه أو مدح على فعله شرعا ، أو ما تعلق به غرض ما عقلاً . وكذا القبيح فى مقابلته[3] .

---

(١) ذكر المؤلف فى الابكار ١/١٧٤ ب أن القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين وأن الحسن والقبح ذاتى فى الأشياء (المعتزلة والكرامية والخوارج والبراهمة والثنوية والتناسخية وغيرهم) .

انظر بالنسبة لموقف المعتزلة : المغنى ١٤/٢٢ – ١١٠ وشرح الأصول الخمسة ٣٠١ – ٣٢٣ والابكار ١/١٧٤ ب – ١٨٤ ب والمآخذ لوحة ٥٢ ب ، ٥٣ أ ، .

وبالنسبة لموقف الفلاسفة : النجاة ٢٨٤ – ٢٩١ والأشارات ٣/٥٦١ – ٥٦٤ ، .

وبالنسبة لموقف الخوارج : نهاية الاقدام ٣٧١ ، وتاريخ فلسفة الاسلام فى شمال افريقيا ص ١٥٨ .

وبالنسبة لموقف الكرامية : نهاية الاقدام ٣٧١ وأصول الدين ١٥٠ ، ١٥١ .

وبالنسبة لموقف الماتريدية : بحر الكلام ١٥ – ١٧ .

وبالنسبة لموقف الصوفية : الفصوص ١/٢١٩ – ٢٢٢ والفتوحات ١/٤٥ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٢٩٩ .

وبالنسبة لمنكرى النبوات ينظر نهاية الأقدام ٣٧١ وعن الصابئة خاصة ٣٧٧ منه .

(٢) قارن بالابكار (١/١٧٥ أ – ١٧٦ أ) .

(٣) انظر عن رأى الأشاعرة فى هذه المسألة : أصول الدين ١٣١ – ١٣٣ والارشاد ٢٥٨ – ٢٦٠ ونهاية الاقدام ٣٧٠ – ٣٧٣ والأربعين ٢٤٠ – ٢٤٩ واللمع ١١٧ – ١٢٢ والعضدية ١٧٩ – ١٨١ والقسطاس ٣٤ ، ٥٢ والمحصل ١٤٧ ، والمآخذ لوحة ٥٣ أ ، ٥٨ب والأبكار ١/١٧٤ ب – ١٧٧ أ وانظر أيضا الاقتصاد ٩٥ ، ٩٦ والمعالم ٨٤–٨٨ ومناهج الأدلة – مقدمة ٩٢ – ٩٥ .

وإطلاق الأصحاب : أن الحسن والقبيح ليس إلا ما حسّنه الشرع أو قبحه ، فتوسع فى العبارة ؛[إذ][1] لا سبيل إلى جحد[2] أن ماوافق الغرض من جهة المعقول ،وإن لم يرد به الشرع المنقول ، أنه يصح تسميته حسنا ، كما يسمى ما وردالشرع بتسميته حسنا [كذلك][3] ، وذلك كاستحسان ما وافق الأغراض من الجواهروالأعراض وغير ذلك . [و][3] ليس المراد بإطلاقهم : إن الحسن ما حسنه الشرع ، [أنه لايكون حسنا] [3] إلاما أذن فيه ، أو أخبر بمدح فاعله . وكذا فى جانب القبيح أيضا[4] .

وبعد هذا فلم يبق إلا الرد على أهل الضلال ، وهو أن يقال :

الحاكم بالحسن والقبح على ما حكم بكونه حسنا أوقبيحا إما العقل أوالشرع لا محالة . فإن كان الحاكم هو العقل فلا محالة أن ما حكم العقل به من التحسين والتقبيح ، لو خلى ودواعى نفسه فى مبدأ نشوئه إلى حين وفاته من غير التفات إلى الشرائع والعادات ، والأمور الاصطلاحيات ، والموافقات للأغراض والمنافرات ، لم يجد إلى الحكم الجزم بذلك سبيلا .

وإذا لم يكن فى الحكم بهذه الأمور بد من النظر إلى ما قدرناه فهى لا محالة مختلفة بالنسبة والإضافة ؛ إذ رب شئ حكم عليه عقل إنسان ما بكونه حسنا لكونه موافقا لغرضه ، أولما فيه من مصلحته أو دفع مفسدته ،أولكونه جاريا على مقتضى عادته وعادة قومه عرفا أو شرعا[6] ؛ وقد يحكم عليه عقل غيره بكونه قبيحا، لكونه مخالفا له فيما وافق غرضه[5] ، وذلك كالحكم على ذبح الحيوان بالحسن والقبح ، بالنسبة إلى أهل الشرائع المختلفة[7] ، وكالحكم بالحسن

---

(١) زيادة ليست بالاصل .

(٢) فى الأصل (جحده) .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

(٤) نجد هذا المعنى فى تفسير الحسن والقبيح عند الرازى فى المعالم ٨٣ – ٨٥ ، وألمع اليه الشهرستانى فى نهاية الاقدام ٣٧١ – ٣٧٣ وكذا عند الغزالى فى الاقتصاد ٩٦ قارن ما فى هذه المصادر بما فى الارشاد ٢٦١ ، ثم انظر الابكار ١/١٧٦ أ ، ١٧٧ ب ، ١٨٤ أ ، ١٨٣ أ .

(٥) انظر فى الأسباب العارضة المسببة للحسن والقبح الفصوص لابن عربى ١/٢٢٢ وفيه ما هنا وزيادة ، وقارن بالابكار ١/١٨٢ ب ، ١٨٣ أ .

(٦) قارن بالمغنى ١٥/١٥٥ – ١١٧ حيث يناقش البراهمة وبعض العقلاء حول حسن ذبح الحيوان أو قبحه وبالارشاد ٢٦٣ .

والقبح على سمرة اللون مثلا بالنسبة إلى من يستحسنها أو يستقبحها . وكالحكم بقبح الكذب /الذى لا غرض فيه ، وحسنه إذا قصد به إحقان دم نبي أو ولى من غاشم يقصد قتله[1]. وهلم جرا فى كل ما يقضى العقل، باعتباره ، على كون الشيء حسنا أو قبيحا . ولو كان ذلك ذاتيا لما اختلف باعتبار النسب والإضافات ، بل لوجب أن يكون متحققا مع تحقق الذات وان تغيرت الحالات كما فى سائر الذاتيات[2].

٩٢/ ا

وان كان الحاكم به الشرع فلا محالة أنه قد يحكم بكون القتل مثلا أو الكذب قبيحا فى حق [العاقل][3] القاتل لا لغرض ، ولا يحكم بقبح ذلك فى حق الصبي والمجنون. بل وقد يحكم بحسن شريعة ما بالنسبة إلى قوم ويقبحها بالنسبة إلى آخرين ، ولهذا صح القول بنسخ الشرائع ؛ ولو كان القضاء فيه بالحسن أو القبيح على شئ ما لذاته ونفسه ، لا لنفس الخطاب ، لما تصور أن يختلف ذلك باختلاف الأمم والأعصار على ما حققناه[4] .

فإن قيل : لو كان الأمر على ما ذكرتموه لوجب أن من أراد قضاء حاجة وكان سبيله فيها إما الصدق وإما الكذب ، وهما بالنسبة إلى قضاء حاجته سيان ، أن لا يرجح الصدق على الكذب[5]. وأن من رأى شخصا فى الهلاك ، وهو قادر على إنقاذه وخلاصه ، وليس له فى إنقاذه غرض، ولا هو متدين بدين ، بل ربما أوجب ذلك عنده تعبا ونصبا، أن لا يرجح عنده الإنقاذ على عدمه ، وهو مما تقضى العقول السليمة برده وإبطاله[6] . وإذا ثبت الترجيح فلو لم يكن ذلك لحسنه فى ذاته وإلا كان عبثا وسفها . ثم كيف ننكر ذلك والعقل الصريح

(١) انظر فى مثالى اللون والكذب الاقتصاد فى الاعتقاد ٩٦ ، ٩٧ ونهاية الاقدام ٣٧٢ ، ٣٧٩ وشرح الأصول الخمسة ص ٣٠٦ وانظر أيضا رياض الصالحين للنووى (باب بيان ما يجوز من الكذب) ٢٧٦ ، ٢٧٧ .

(٢) قارن بالابكار ١/١٧٧ أ ، ب والارشاد ٢٦٦ ، ٢٦٧ ونهاية الاقدام ٣٧٢ ، ٣٧٣ .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

(٤) انظر ما سيأتى فى ١٣٦ ب ، ١٣٧ أ وقارنه بنهاية الاقدام ٣٨٨ ، ٣٨٩ .

(٥) هذا المثال الافتراضى فى الابكار ١/١٨٠ ب ، ١٨١ أ والارشاد ٢٦٣ — ٢٦٥ ونهاية الاقدام ٣٧٣ ، ٣٧٤ والمآخذ ٥٧ أ ، ب . ويورد عبد الجبار فرضا آخر فى شرح الأصول الخمسة ٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣٠٥ — ٣٠٨ .

(٦) وهذا المثال أيضا عند عبد الجبار فى شرح الأصول الخمسة ص ٣٠٨ ويناقشه فيه الغزالى فى الاقتصاد ٩٩ ، ٩٧ — ١٠١ والجوينى من قبل فى الارشاد ٢٦٥ ، وقد جاء فى الابكار ضمن شبه الخصوم ١/١٨٠ ب وناقشه فى ١٨٢ أ ، ب

يقضى ببديهته على حسن العلم والإيمان ، وقبح الجهل والكفران[1] ، من غير توقف على أمر خارج أصلا ؟ ومن أنكر ذلك فهو لامحالة معاند مجاحد ، مع أن اتفاق العقلاء على ذلك مما يخصمه[2] .

قلنا : ما ذكرتموه من الإلزامات واعتمدتموه من الخيالات ، مهما قطع النظر فيها عما ذكرناه من المقاصد /والأغراض ،فالترجيح لامحالة يكون ممتنعا ، والمحتج[3] به يكون منقطعا . ومهما لم يكن بد من الأغراض فيما حكم العقل بحسنه أو قبحه امتنع أن يكون ذلك له ذاتيا ، كما مهدناه .

٩٢/ب

ومن قضى بإطلاق التحسين لما حسنه أو التقبيح لما قبحه ، من غير اقتصار على متعلق الغرض ، فليس ذلك إلا لذهوله عن محز الغلط ومثار الفرط[4] ، وهو إما حبه لنفسه ، وشغفه بما تعلق [به][5] غرضه ، فإنه قد يحكم إذ ذاك قطعا بحسن ما وافق غرضه وقبح ما خالفه ، من غير التفات إلى غرض الغير؛ لكونه غير مشغوف به ، وذلك كمن يحكم بحسن صورة ما أو قبحها؛ لما وافق من غرضه أو خالف، مطلقا ، وإن جاز أن يكون غرض غيره مخالفا لغرضه[6] .

وقد يكون ذلك لكون ما يحكم بحسنه أو قبحه مما يوافق الأغراض غالبا ، ومخالفة لها نادرا ، فيحكم عليه بكونه حسنا أو قبيحا مطلقا لخفاء موضع المخالفة عليه ، وندرته فى وقوعه . وذلك كمن يحكم على الكذب بأنه قبيح مطلقا، فلا يلتفت إلى حسنه عندما يستفاد به عصمة دم نبي أو ولى . لندرته وخفائه فى نفسه[7] . ومثارات الغلط فى ذلك

(١) انظر فى هذا والرد عليه الارشاد ٢٦٢ ، ٢٦٣ والابكار ١/١٨١ أ ، ب .

(٢) انظر كل ما سبق من إيرادات فى شرح الأصول الخمسة ٣٠١ — ٣١٣ .

(٣) فى الأصل (المتحجر) .

(٤) فى القاموس (الفرط بضمتين الظلم والاعتداء ومجاوزة الحد) .

(٥) زيادة ليست بالأصل .

(٦) هذا هو الوهم الأول الذى يؤثر على الحكم الإنسانى وهو فى الاقتصاد ص ٩٧ .

(٧) هذا هو الوهم الثانى وهو فى الاقتصاد ٩٧ وانظر الابكار ١/١٧٨ أ — ١٨٠ ب .

متكثرة متعددة لامحالة، ولامستند للحكم بجهة الإطلاق إلاها ، حتى لو فرض شخص ما متنبها ، عند حكمه على ماحكم فيه لجميع مواضع الغلط ومواقع الزلل لَمَا تُصور منه القضاء بذلك مطلقا[1] .

وما ذكروه من ادعاء الضرورة [للعلم][2] بحسن العلم والإيمان وقبح الجهل والكفران . فمن أحاط بما ذكرناه وفهم ماقررناه بان له وجه فساده من غير توقف . ثم كيف يقنع بالاسترسال فى ادعاء ذلك مع أن أكثر العقلاء فى ذلك لهم مخالفون ، [وهم][2] عما يدعونه مدافعون ؟ ولو كان مجرد ذلك كافيا لاكتفى به من جحد الصانع ، وقضى بالتجسيد والتشبيه . وذلك مما يبطل القضايا العقلية والأمور النظرية وهو ممتنع . وليس اتفاق بعض العقلاء عليه مما يوجب كونه ضروريا ،وإلا للزم أن ما اتفق عليه الخصوم أيضا ضرورى ، لكونهم /من جملة العقلاء بل أكثرهم ، وذلك يفضى إلى كون الشئ الواحد معلوما نفيه وإثباته فى حالة واحدة بالضرورة ، وهو ممتنع . ٩٣/أ

كيف !! وكم من شئ اتفق عليه أكثر العقلاء وليس بضرورى ؟ كما فى حدث العالم ووجود الصانع ونحوه . بل لو قدر اتفاق المخالف لهم ، بحيث وقع الإطباق على ذلك، فإنه لاينقلب ألبتة ضروريا ، على معنى أنه لو خلى الإنسان ودواعى نفسه يحكم به من غير توقف على أمر ما .

لم يبق إلا قولهم : إن الاضطرار إلى معرفة كون الحسن والقبح ذاتيا واقع لامحالة ، وإنما النزاع فى مدركه . ومن تنبه لما أشرنا إليه علم أن ذلك غلط من قائله لوجهين :

الوجه الأول : أن ما حكموا بتقبيحه فنحن قد نحكم بتحسينه ، وذلك كإيلام الحيوان وتعذيب الانسان ،من غير ثواب ولالغرض مقصود . فكيف يدعى الموافقة على نفس الحسن والقبح وكونه ذاتيا ؟

(١) انظر فى هذه المؤثرات الوهمية عامة الاقتصاد ٩٧ – ١١٠ ، ١٠٩ – ١١٢ ، ونهاية الاقدام ٣٧٢ ، ٣٧٣ ، ٣٧٩ ، ٣٨٣ ، وانظر الدراسات النفسية عند المسلمين د / عبد الكريم العثمانى – الفصل الأخير .

(٢) زيادة ليست بالأصل .

الوجه الثانى : أنه وإن وقع الاتفاق على تحسين كل ماحسنوه ، وتقبيح كل ماقبحوه ، فلم يقع الاتفاق على كون الحسن والقبح ذاتيا ، [ولا][1] يلزم من الاتفاق على كون الشئ الواحد حسنا أو قبيحا أن يكون قد سلم كون الحسن والقبح له ذا تيين[2] .

ولايلزم من عدم جواز اتصاف البارى بكونه جاهلا أن يكون ذلك لكون القبح للجهل وصفا لزاما ، وأنه لذاته قبيح ، بل لكون الدليل القاطع قد دل على وجوب العلم له وكونه عالما . ولو جوزنا أن يكون جاهلا لجوزنا أن لايكون عالما ، وذلك خلاف ما اقتضاه الدليل القاطع . والا فلو جوزنا النظر إلى مجرد الجهل لم يقتض ذلك كون القبح له ذاتيا ، فإنه وإن صح تقبيحه بالنسبة إلى من خالف غرضه ، بسبب عدم اطلاعه [على][3] المعلومات ، وإحاطته بالمعقولات، فقد علم بحسنه من وافق جهل هذا الجاهل غرضه ، وذلك كما نحكم على كون القتل قبيحا بالنسبة إلى المقتول وأوليائه ، وتحسينه بالنسبة إلى حساده / وأعدائه ، وهذا واضح لاخفاء به[4] . وبهذا التحقيق يقع التفصى عن كل مايرد من هذا القبيل . ٩٣/ب

وإذا بطل أن يكون الحسن والقبح ذاتيا لم يبق معنى للحسن والقبح إلا ما ذكرناه ، ويلزم منه منع جواز إطلاق القبح على أفعال الله – تعالى ؛ لعدم وروده على لسان الشرع المنقول ، وعدم تأثير مخالفته لأغراض أصحاب العقول .

(١) فى الأصل (وانما) .

(٢) انظر عن ادعاء المعتزلة الضرورة فى هذا الحكم الارشاد ٢٥٩ – ٢٦٦ وهو ينسبه إلى كافتهم ، وكذا الآمدى فى الابكار ١/١٨٠ ب ، ١٨١ أ ، ١٨٣ ب وقارن بشرح الأصول الخمسة ٣١٠ – ٣١٢ – ٣٢١ ، والمغنى ١٤/١٩٤ – ١٧٢ وانظر أيضا الاقتصاد ١١٠ – ١١٢ ونهاية الأقدام ٣٧٦ ، ٣٧٧ هذا ونجد عند ابن تيمية ميلا إلى اعتبار هذا الحكم بديهيا – نقض المنطق ١٥٩ ، ١٦٠ .

(٣) فى الأصل (اطلاعه بالمعلومات) .

(٤) فكرة هذا المثال مرت فى ل ٩٢ أ ويوجد أيضا فى نهاية الاقدام ٣٨٧ ، ٣٨٨ والارشاد ٣٨٢ ، ٣٨٣ والابكار ١/١٧٧ ب .

ثم كيف السبيل إلى جحد انتفاء الغرض عن أفعاله مع وقوع ما بيناه من الأفعال التي لاغرض فيها ؟ وما قيل من أن فائدة خلق الحادثات المعدنيات وغيرها إنما هو انتظام حال نوع الانسان ، والاستدلال بها على وجوب وجوده ، وعظم جلاله في وحدانيته . فلا يصلح أن يكون غرضا ، وإلا لوجب حصوله من كل وجه على نحو لايختلف من وجه ما ، وإلا عد عاجزا عن تحصيل غرضه من ذلك الوجه[1] .

ولم كان هلاكه لما خلق لأجل صلاحه وانتظام أحواله ، وذلك كما في حق الغرقى، والحرقى، والمسمومين ، والهلكى بالرياح العاصفة ، كما مضى فيمن هلك من الأمم السالفة ؟ بل وكم من تارك النظر في الآيات والدلائل الباهرات، ولم يلتفت إلى ما فيها من جهات الاستدلالات ؟ ولهذا لو نسبنا الناظر المؤمن إلى الجاحد الكافر لم نجده إلا قليلا من كثير[2]. ثم لامحالة أن فائدة الاطلاع على وجوب وجود واجب الوجود ، ومعرفة وحدانيته ، لاسبيل إلى القول بعودها إليه ؛ إذ هو يتعالى ويتقدس عن الأغراض ، كما سبق . فلابد وأن يعود إلى الناظر ، وتلك الفائدة عند البحث عنها لاتخرج عن الالتذاذ بنفس المعرفة والثواب عليها ، وذلك كله مقدور أن يحصله الله - تعالى - للعبد من غير واسطة ، بأن يخلق له العلم بديا بمعرفته[3] ، وأن ينيله الثواب الجزيل بدون النظر إلى نظره وطاعته . وعلى هذا يخرج القول بوجوب التكليف أيضا .

ولايصح أن يقال : إن الثواب على النظر والمشاق اللازمة بالفكر والتزام الطاعات بفعل المأمورات / ٩٤/ا واجتناب المنهيات ألذ من أن يكون بديا ؛ لانتفاء[4] المنة والامتنان[5] ؛ فإنا نلوذ بجناب الجبروت ، ونستعيذ بعظمة الملكوت ، ممن يتجاسر[6] على

(١) قارن بالمغنى ١١/١٠٠ - ١٣٣ وراجع ما فى ل ٨٨ ب

(٢) قارن بنهاية الاقدام ٤٠٢ ، ٤٠٣ والارشاد ١٧٠ وانظر ما سيأتى فى ١٣٤ ب .

(٣) هذا ما يسلم به المعتزلة أو فريق منهم على الأقل - انظر المغنى ١٤/٢٢٦ - ١٣٧ وقد ذكر الشهرستانى فى « النهاية » اختلاف البصريين والبغداديين فى هذا ص ٤٠٥ ونقل ذلك أيضا الجوينى فى الارشاد ٢٨٧ ، ٢٨٨ .

(٤) فى الأصل (وانتفاء) .

(٥) هذا ما قرره المعتزلة فعلا فى وجه حسن التكليف ، انظر المغنى ١١/١٣٤ - ١٦٦ وشرح الأصول ٥١٠ ، ٥١١

(٦) بالاصل (مما يتجاسر) .

الإفصاح بهذا الافتضاح ، ويتفوه بالتكبر على الله - تعالى - ، والتجنب من الدخول فى منته ، والاشمئزاز بنعمته . وكيف السبيل إلى الخروج عن ذلك وأين المفر منه ؟ وهل أصاب إيجاده مبرأً من الآفات ممكَّناً من اللذات[1] ، أو خلق ما يصدر عنه من الطاعات وأنواع العبادات إلا بفضل من الله - تعالى - بديًّا من غير سابقة طاعة أو فعل عبادة ؟ وهل نعمه السابقة إلينا ، المشتملة علينا مما يمكن القول بعدِّها ، أو التعرض لحصرها[2] ؟

ثم إن الخصم معترف بأن ما يفعله العبد من الطاعات واجب عليه وملجأ إليه شكرا منه لله - تعالى - على ما أولى من مننه ، وأسبغ من جزيل نعمه[3] . فكيف يستحق الثواب على ما أدى من الواجبات ، والجزاء على ما حتم عليه من الطاعات ، وأنواع العبادات ؟

أم كيف السبيل إلى الجمع بين القول بوجوب الطاعة على العبد شكرا ، والثواب على الباري جزاء ؟ وهل ذلك إلا دور ممتنع ؟ ؛ من جهة أن الشكر لايجب إلا بعد سابقة الثواب المتطوَّل به ، لا ما وقع بطريق الوجوب ، فإن ذلك لايستحق شكرا ، والجزاء الواجب لايكون إلا بعد سابقة خدمة وطاعة متبرَّع بها لا ما وقع بطريق الإيجاب[4] .

وقوله تعالى : (ولتجزى كل نفس بما كسبت)[5] وقوله : (ليجزى الذين أساءوا بما عملوا ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى)[6] فليس المراد بها التعليل ، وإنما المراد بها

(١) قارن بالمغنى ١٤/١١٠ - ١٢٠ ، وبنهاية الاقدام ٤٠٩ .

(٢) هذه النظرة إلى فكرة المعتزلة ورميهم بسوء الأدب والتكبر على الخالق سبحانه نجدها من قبل عند الجوينى فى الارشاد ٢٩٩ والشهرستانى فى نهاية الأقدام ٤٠٢ - ٤٠٤ ، ٤٠٩ .

(٣) قارن بالمغنى ١٤/١٦١ - ١٨٤ وشرح الأصول ٥٢٥ ، ٥٢٦ ثم انظر الإرشاد ٢٦٨ - ٢٧١ والاقتصاد ١٠٩ - ١١٢ حيث ينقدان هذه الفكرة الاعتزالية ، وانظر أيضا « ايثار الحق على الخلق » حيث يقرر ابن الوزير أن شكر المنعم بالحياة واجب عقلا وشرعا ص ٢٨٤ ، ٢٨٥ .

(٤) هذه نقطة ضعف فى المذهب الاعتزالى تتعارض فيها أصول القوم من ايجاب الشكر على العبد وإيجاب الثواب عليه على الرب ، وقد سبق الآمدى فى التنبيه عليها النسفى الماتريدى فى بحر الكلام ٤٩ والجوينى فى ارشاده ٢٧١ ، ٢٧٢ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٩٤ والشهرستانى فى النهاية ٤٠٧ والغزالى فى الاقتصاد ١٠٧ - ١٠٩ .

(٥) جزء من الآية ٢٢ من سورة الجاثية .

(٦) جزء من الآية ٣١ من سورة النجم .

تعريف الحال فى المآل ، كما فى قوله تعالى : (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحَزنا)[1] ، وقوله : (ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله)[2] ، وعلى هذا يخرج كل ما ورد فى هذا الباب من الآيات والدلالات السمعيات .

٩٤/ب ونحن لاننكر أن ذلك مما يقع ، وانما ننكر كونه مقصودا بالتكليفات والأمر بالطاعات / حتى يقال : إنه خلق لكذا ، أو لعلة كذا . بل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا[3].

بل ويكفى الخصم من سخف عقله وزيف رأيه أن[4] عادت حكمة خلق السموات والأرض والنجوم والشجر والجبال ، وإظهار الآيات والدلائل والمعجزات ، وإيجاب الطاعات والعبادات ، وتصريف الخلائق بين المأمورات والمنهيات ، إلى لذة يجدها بعض المخلوقين فى مقابلة طاعته تزيد على اللذة التى يجدها بطريق الابتداء والتفضل ، مع أن الله - تعالى - قادر على أن يخلق له أضعاف تلك اللذة فى التفضل الابتدائى ، من غير تعب ولانصب « إن الله على كل شىء قدير » .

ثم الذى يقطع به دابر العناد ، ويُخمد ثائرة الإلحاد التزام خلود أهل النار فى النار بكبيرة واحدة ، إذا ماتوا قبل الإقلاع عنها والتوبة منها !! وما قيل من أن ذلك هو الأصلح لهم لعلمه[5] بهم أنهم لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه فغير مفيد[6] ، مع العلم بقدرة الله - تعالى - على منعهم منها ، وإماتتهم قبل الوصول إليها ، وإقدارهم على التوبة قبل الأوبة . فما الفائدة فى تمكينهم من الكفران ؟ وإقدارهم على العصيان ؟ ومنعهم من التوبة ؟ ولقد كان قادرا على التجاوز والامتنان والصفح عنهم والغفران ، فلو فعل ذلك لقد

---

(١) جزء من الآية ٨ من سورة القصص .

(٢) جزء من الآية ٨٣ من سورة القصص غير أنها فى الأصل كتبت (وجعل الليل لتسكنوا فيه . .) وصوابها ما أثبته .

(٣) قارن بالتمهيد ٥٠ - ٥٢ وايثار الحق ١٩٣ وما بعدها وما مر فى ٨٨ ب من هذا الكتاب .

(٤) فى الأصل همزة فقط مكان أن .

(٥) فى الأصل (لعلهم) .

(٦) قارن بشرح الأصول الخمسة ٦٦٦ - ٦٨٧ ونهاية الاقدام ٤٠٧ والاقتصاد ١٠٨ ، ١٠٩ وارجع لما فى ل ٩٠ أ = ٢٣١ ، .

كان أليق بحكمته ، وأقرب إلى رأفته من أن يعذبهم بالنيران ، ويحرمهم نعيم الجنان ، فإنا قد وجدنا المديح للغافر ، لاسيما فى حق من لايتضرر بالغفران ، ولا ينتفع بالانتقام . بل هما بالنسبة إلى جلال عظمته ، وقدوس صمديته سيان ، فما باله استأثر بالانتقام[1] ، على الإنعام بالغفران ، وبالعقاب على الامتنان ؟ !

بل لايحسن فى العقل فى معرض المجازاة مقابلة معصية واحدة بالخلود فى العذاب المقيم الأبدى السرمدى ، بل لو قيل إن العقل يقبح ذلك لقد كان هو الأليق . فانظر إلى هؤلاء كيف تخبطوا فى الحقائق لقصور أفهامهم ، وضلوا فى ظلمات أوهامهم ، واشكر الله على ما منحك مما حرم منه غيرك ؛ / إن الله يجزى الشاكرين[2] . ٩٥/أ

وما هوّل به من أن انتفاء الحكمة غير لازم من عدم تعلق العلم بوجودها فصحيح ، لكن المُدّعَى ههنا إنما هو تعلق العلم بعدمها ، على ما شهد به العقل الصريح ، وفرق بين عدم تعلق العلم بوجود الشىء وبين تعلق العلم بعدم الشىء ؛ إذ الوجود مع الأول متصور ومع الثانى ممتنع[3] .

فقد تحقق من هذه الجمل أن الغرض والصلاح ووجوب رعايته ممتنع فى حق واجب الوجود ، والذى يشهد بذلك ويؤكده ما أسلفناه من الإلزامات ، وقدمناه من الإشكالات ، فى اعتبار إيجاب النوافل ، واعتبار إيجاب رعاية الصلاح والأصلح فى الشاهد . وما ذكروه من الفرق فهو يرجع على قاعدتهم فى إيجاب الطاعة والشكر على العبيد بالإبطال ، وإن نظر إلى ما يستحقه من الثواب فى مقابلته فهو باطل ؛ لما أثبتناه . ومع بطلانه فلم لاقيل به فى محل الإلزام ؟ وما الفرق بين الصورتين ؟ وما الفاصل

---

(١) فى الاصل « الانتقام . . الغفران . . العقاب » زدت الباء قبلهن .

(٢) انظر « ايثار الحق » ٢٢٨ - ٢٣٣ حيث يعيب ابن الوزير على المتكلمين ايرادهم تلك الصور المستقبحة ، والآمدى هنا يجرى على تلك الروح المتشائمة التى غلبت على الأشاعرة : انظر الارشاد ٢٦٦ ، والمآخذ لوحة ٩٠ أ .

(٣) قارن بما فى الشفاء - الفن الثالث من الطبيعيات - ت استاذنا د/ قاسم ص ٦٧ وراجع ما مر فى ل ٩٠ أ = ٢٣١ ، ٢٣٢ .

بين الحالتين ؟ وهل ذلك إلا محض خيال لا أصل له ، ومجرد استرسال لاسند له ؟ نعوذ بالله من الشيطان ، والتخبط فى الأديان[1] .

وما قيل من أن مستند ذلك ليس إلا نفى العبث والقبح عن أفعال واجب الوجود فمبنى على أصلهم فى التحسين والتقبيح وقد أوضحنا فساده[2] .

وما قيل فى تقرير الأصلح مما لاثبوت له على محك النظر ، ولامقر له فى ميدان العبر ؛ فإنه ما من أمر يُقَدَّرُ أن الانسان سيطغى عنه إلا والرب — تعالى — قادر على أن يعصمه منه ويمنعه عنه ، وإذ ذاك فلا يطغى ، واعتبار الأصلح فى حقه يكون أولى . كيف وأن هذا ينقض قاعدتهم فى التكليف رعاية لمصلحة العبد مع العلم بأنه يكفر ويفجر[3] ؟

فإذن[4] يمتنع رعاية الأصلح نفيا للطغيان ، ويمتنع التكليف رعاية لدفع الكفران : وهو مما يعسر دفعه على الخصوم ، ويصعب حله على أرباب الفهوم . وإذا ثبت ما مهدناه لزم القول بانتفاء الوجوب عن/جميع أفعال واجب الوجود ، لما سبق . ٩٥ / ب

ولايروعنك تفسير وجوب فعل الله — تعالى — بلزوم الظلم والعبث عليه بفرض عدمه ، كما فى الثواب على الطاعة وإيلام الحيوان البرىء[5] . فإن ذلك يستدعى بيان قبوليته لأن يتصف بالظلم والعبث وكل ما يوجب له فى ذاته نقصا ، وذلك مما لاسبيل إليه ، بل الظلم وكل صفة منقصة مسلوبة عنه لامتناع اتصافه بها . وذلك على نحو سلب الظلم والعبث عن الحيوانات والجمادات ، وغير ذلك من النباتات ؛ إذ الظلم يتصور ممن يصادف

(١) قارن بالمغنى ١٤/٧٠ — ٨٦ حيث يهاجم القائلين بالأصلح بمثل ما هنا وراجع ما فى أول ل ٩٠ ب فيما سبق = ص ٢٣٣ .

(٢) قارن بالمغنى ١٤/١٥٤ — ١٦١ وخاصة صفحتى ١٥٦ ، ١٥٧ حيث يتكلم عن نفى العبث عنه تعالى وبايثار الحق ٢٨٤ — ٦٨٩ وراجع ما سبق فى ٨٩ ب ، ٩٠ أ = ص ٢٢٨ وما بعدها .

(٣) قارن بالمغنى فى حكمة تكليف من علم الله أن سيكفر ١١/١٨٣ وما بعدها ثم انظر الالزام الوارد هنا فى الارشاد ٢٩٤ ، ٢٩٥ ونهاية الاقدام ٤٠٧ ، ٤٠٨ .

(٤) فى الاصل (فان) .

(٥) راجع ما مر فى ل ٨٩ ب = ٢٢٨ ، ٢٢٩ عن تعريف الواجب ، وعن رأى المعتزلة الذى يناقشه هنا ل ٩٠ ب ، ٩١ أ = ص ٢٣٢ ، ٢٣٣ من هذا الكتاب .

تصرفه ملك غيره من غير علمه ، أو مخالفة من هو داخل تحت تصرفه وحكمه ، وذلك كله منفى عن البارى — تعالى —[1] .

ثم إن ذلك مبنى على أصولهم فى التحسين والتقبيح وقد أبطلناه . ثم كيف السبيل إلى تفسير الواجب فى حقه بما يلزم من فرض عدمه المحال ، مع ما أسلفناه من قصة أبى جهل وتكليف غيره ممن مات على كفره بالإيمان ، ومجرد الإمكان غير كاف فى التمكين إلا مع القدرة عليه ، والاسترسال بكونه مقدورا له قبل الفعل — مع ما عرف من أصلنا فى الاستطاعة وأنها لاتكون إلا مع الفعل — غير مفيد . ثم ولو كان مقدورا فلابد وأن يكون وقوعه بالفعل متصورا ، ولو تصور وقوعه بالفعل لانقلب العلم السابق جهلا ، وذلك محال فى حق البارى — تعالى — ، لما سلف . وامتناع وقوع المحال لافرق فيه بين أن يكون لازما عن الشىء باعتبار ذاته وبين أن يكون لازما عنه باعتبار غيره فيما يرجع إلى نفس المقصود وهو الوقوع ، ومن جحد ذلك فليسل الله — تعالى — أن يرزقه عقلا[2] .

ومن أنكر حلول الآلام بالحيوان ، وإلمامه بها فجحده لبديهيته يغنى عن مكالمته ، ولسانه ينادى على نفسه بفضيحته ، فإن ذلك غير متقاصر عن جحد كونها حية ومتحركة وغير ذلك مما لها من الصفات المحسوسة[3] . ومن زعم أن ذلك قبيح لعينه فقد تبين فساد أصله فى التحسين والتقبيح . ثم ولو كان كذلك للزم أن من شرب دواء كرها أو احتجم أو انفصد/أملا لإزالة داء ممرض أن يُعد ذلك منه قبيحا ، على نحو ما إذا ألقى نفسه فى تهلكة ، وهو خلاف المعقول[4] . ٩٦ / أ

وأما الثنوية فقد أبطلنا عليهم قواعدهم[5] ، والتناسخية[6] فسنبين فيما يأتى زيف عقائدهم إن شاء الله تعالى . وهو الهادى لطرق الرشاد .

(١) قارن باللمع للاشعرى ١١٧ — ١٢٢ والاقتصاد ١٠٦ والابكار ١/١٨٦ ب ، ١٧٧ أ عن اتصاف افعاله تعالى بالحسن لمجرد كونها صادرة عنه لا لموافقتها الحسن الذاتى فى الأشياء .

(٢) راجع ما مر عن هذه المسألة فى ٨٩ ب = ص ٢٢٩ .

(٣) انظر ما مر بنا عن « البكرية ومقالتهم هذه » فى ٩١ أ = ص ٢٣٢ ، وقارن رده هنا بما فى الارشاد ٢٧٩ .

(٤) انظر ما مر فى ل ٩١ أ عمن قال بقبح إيلام الحيوان لعينه وذاته ، وقارن بنقد عبد الجبار لهذه الفكرة فى المغنى ١٤/٤١—٤٤ ، والجوينى فى الارشاد ٢٦٦ ، ٢٦٧ .

(٥) قارن بالارشاد ٢٧٨ وانظر ما فى ل ٨٣ ب ، ٨٤ أ ، ٩١ أ = ص ١٩٣ وما بعدها .

(٦) قارن بالارشاد ٢٧٩— ٢٨٦ وراجع ما مر عن مسألة الآلام فى ل٨٨ أ وما سيأتى فى ل١١٣ب ، ١١٥ أ ، ١١٦ أ.

القاعدة الثالثة

فى حدوث المخلوقات وقطع تسلسل الكائنات

وقد اضطربت فيه الآراء ، واختلف فيه الأهواء :

فذهبت طوائف من الإلهيين كالرواقيين[1] والمشائيين ، ومن تابعهم من فلاسفة الإسلاميين[2] إلى القول بوجوب ماوجب عن الواجب بذاته مع وجوده . وإن قيل له « حادث » فليس إلا بمعنى أن وجوب وجوده لغيره ، وأن له مبدأ يستند إليه ، ويتقدم عليه تقدما بالذات ، على نحو تقدم العلل والمعلولات ، لابمعنى أن حدوثه من عدم بل هو أزلى أبدى لم يزل ولايزال . وكذلك حكم ماوجب عما وجب وجوده بالواجب بذاته ، وهلم جرا ، على ماذكرناه من تفصيل مذاهبهم وإيضاح قواعدهم[3] فيمالايقبل الفساد ، كالأجرام الفلكية ونفوسها والعقول التى هى مبادىء لها ، فهى قديمة أزلية لم تزل ولاتزال .

وما هو قابل للاستحالة كالحركات والامتزاجات أو الفساد كالصور الجوهرية للعناصر والمركبات ، فهى وإن كان كل واحد منها حادثا ، لكنه لاأول لها ينتهى إليه ، بل هى لاتتناهى مدة ولاعدة ، ومامن كائن فاسد إلا وقبله كائن آخر ، إلى مالايتناهى . ولم يوجبوا التناهى ، على أصلهم ، إلا فما له ترتيب وضعى ، كالامتدادات أوترتيب طبيعى وآحاده موجودة معا كالعلل والمعلولات ، وأما ماسواه فالحكم بأن

(١) انظر عن الرواقية ورأيهم فى هذه المسألة : الملل والنحل للشهرستانى ٤٣/٣ – ٣٧ ونشأة الفكر للنشار ١٤٨/١ – ١٦٠ والفلسفة الاغريقية د/ غلاب ١٢٦/٢ – ١٦٥ وتاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ٢٢٣ – ٢٢٩ والفلسفة الرواقية للدكتور عثمان أمين ص ١٥١ – ١٥٣ الطبعة الثانية – نشر مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٩ .

(٢) يقصد الفارابى وابن سينا : انظر نظرية المعرفة ٨٥ – ٩١ وحوار بين الفلاسفة والمتكلمين ١٩٣ – ٢٠٧ . ويصدق كلامه على الرازى الطبيب انظر (مذهب الذرة عند المسلمين) ٣٥ وما بعدها ، وقد يصدق على بعض الصوفية المتفلسفين (انظر الدرة الفاخرة لعبد الرحمن الجامى ٢٧٦ – ٢٧٩) وقد بين ذلك فى الابكار حيث نسب هذه الآراء إلى « أرسطاطاليس ومن نصر مذهبه من اليونانيين وفلاسفة الإسلاميين كأبى نصر الفارابى وأبى عبد الله الحسين ابن سينا ٨٥/٢ أ » اما الكندى وابن رشد فبريئان من هذه التهمة انظر : نظرية المعرفة عند ابن رشد ١١٨ – ١٢٣ وكتاب الكندى إلى المعتصم بالله ٩٦ ، ٩٧ والكندى وفلسفته ٦٢ – ٧٥ ومناهج الادلة ١٩٣ – ٢٠٧ .

(٣) وذلك فى اللوحات ١٨ ب ، ٧٩ ب ، ٨٢ أ عندما تعرض لنظرية الفيض ، وانظر الابكار ٢١٨/١ أ – ٢٢٠ ب .

لانهاية له غير مستحيل كالحركات الدورية ، والنفوس الإنسانية بعد المفارقة للأجرام البدنية ، كما سلف[1] .

٩٦ / ب

وذهب أهل الحق من الإسلاميين وغيرهم /من أهل الشرائع الماضين ، وجماعة من الحكماء المتقدمين[2] ، إلى أن كل موجود سوى الواجب بذاته فموجود بعد العدم ، وكائن بعد أن لم يكن . وأن الحكم له بالمعية مع الواجب الأبدية واللازم للسرمدية مما لاسبيل إليه ، ولامعول لأرباب العقول عليه ، بل البارى – تعالى – كائن ولاكائنَ ، ومتقدم بالوجود ولاموجودَ . وأن ماأبدعه لم يكن معه ، بل هو المنفرد بالأبدية ، المتوحد بالسرمدية ، خالق الخلق بعد العدم ومعيدهم بعد الرمم ، إن الله على كل شىء قدير .

وعند هذا فلابد من البحث عن مطمح نظر الفريقين ، والكشف عن مقصد الطائفتين .

ولتكن[3] البداية بتقديم النظر فى طرق أهل الحق أولا وإبطال شبه أهل الضلال ، والانفصال عنها ثانيا .

والكلام فى هذه المسألة يقع فى طرفين :

(أ) طرف فى إبطال القول بلزوم القدم .

(ب) وطرف فى إثبات الحدوث بعد العدم .

(١) فى أول هذا الكتاب عند ابطال التناهى على منهج الفلاسفة ل ٣ ب – ٥ ا .

(٢) لعله يقصد افلاطون والفلاسفة السابقين عليه فقد شاع لدى المسلمين قولهم بالحدوث انظر فى ذلك نهاية الاقدام ص ٥ ، ١٦٧ وموافقة صحيح المنقول ٨٨/٢ – ٩٠ والتهافت ٨٦ ، الأسفار الأربعة ٤٨٧ – ٤٩٥ (وفيدون) للنشار ٢٣٨ – ٢٤٢ ، وانظر فى حقيقة مذهب افلاطون ومن سبقوه : ابن رشد وفلسفته الدينية ١٦٦ ، ١٦٨ وجمال الدين الأفغانى وفلسفته ١١١ – ١٤٦ .

(٣) فى الأصل (ولنذكر) .

أما الطرف الأول

فقد سلك المتكلمون فيه بيان افتقار العالم إلى صانع مبدع أولا ، ثم بيان إبطال الإيجاد بالذات ثانيا ، فقال بعضهم في بيان وجه الافتقار إلى الصانع المبدع :

إنا لو قدرنا قدم الجواهر ، فليس تخلو عن اجتماع وافتراق ، إذ لاجائز أن تكون لامجتمعة ولامفترقة ،وعلى كل تقدير فنحن نعلم جواز تبدل الاجتماع والافتراق عليها، وعند ذلك فلا تخلو : إما أن تكون مستحقة لذلك لذواتها ، أو باعتبار أمر خارج ، لاجائز أن تكون مستحقة لذلك لذواتها ، فإن ما ثبت للذات يدوم بدوام الذات ، ولايتصور عليه التبدل أصلا ، فإذا لابد أن يكون المخصص لها بذلك أمرا[1] خارجاً لامحالة .

واعلم أن التعرض لإظهار هذا المقدار ليس بمفيد ؛ لأن الخصم مايدفعه أو يمنعه ، وإنما هو لإسناد العلم به إلى الدليل ، ولدفع شغب معاند مجاحد خارج عن هذا القبيل .

٩٧ / ١ فإذا كان كذلك فالعلم بصحة مدلول هذا الدليل يتوقف على حصر الجواهر والموجودات/ فيما هو قابل للاجتماع والافتراق ؛ إذ ربما يقول الخصم بوجود جواهر مجردة عن المادة وعلائق المواد ، لاتقبل الاجتماع والافتراق ولايصح القول بكونها مجتمعة ولامتفرقة ، لكونها عقولا محضة[2] .

---

(١) هذا دليل الجوهر والعرض في صورته الأولى التي عرفت « بطريقة الأكوان » وان كان يقتصر هنا من الأعراض على الاجتماع والافتراق ، وقد اعتمد عليه جمهور المتكلمين منذ قال به أبو الهذيل (نشأة الفكر للنشار ٢٢٣/١ ، ٢٣٤ - ٢٣٧) ونجده في شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي ٩٢ - ١١٥ ، ٥٠٥ - ٥١٤ والمحصل ٧٨ بل إن الآمدي يصححه في الابكار ٨/٢ أ - ١٠ ب ويدافع عن طريقة الأكوان ويعتبرها الدليل الصحيح على عدم تعرى الجواهر عن الأعراض . وعن مصدر الفكرة انظر ؛ مذهب الذرة ٩١ -١٢١ ومناهج الأدلة - المقدمة ١٢ - ١٥ وتجديد الفكر الديني لاقبال ٨٠ ، ٨١ .

(٢) سبق للرازي أن وجه هذا النقد إلى المتكلمين بعدم شمول دليلهم للمجردات (الاربعين ص ٦) وتابعه في ذلك السهروردي المقتول (المشائية الإسلامية بعد ابن سينا ص ٨٥) ويرد ابن تيمية على الرازي والآمدي بأن أئمة المتكلمين قد ابطلوا القول بالمجردات (انظر بغية المرتاد لابن تيمية ص ٢٥ والموافقة ٢١٢/١) وانظر موقف الآمدي من المجردات في الابكار ١٨٩ أ - ١٩٢ ب - ٣٠١ وما بعدها وبشأن إثبات الفلاسفة للعقول المجردة وقدمها انظر النجاة مثلا ٢٦٦ - ٢٨٠ ورسالة في ترتيب الموجودات - ضمن تسع رسائل - ١٣٥ - ١٣٧ .

وذلك أيضا مما لايكفي بل لابد من بيان أن ماحصل بين الجواهر أو بعضها من الاجتماع أو الافتراق[1] مما لاتقتضيه بذواتها ، إذ ربما لايسلمه الخصم عنادا ، بالنسبة إلى بعض الجواهر ، كالاجتماع الكائن بين الأجرام الفلكية والجواهر العلوية ، وكذلك بعض الافتراقات لبعض الأجرام أيضا ، فمجرد الدعوى في ذلك غير كافية ولاشافية .

وليس يلزم من جواز تبدل الاجتماع والافتراق على بعض الجواهر السفلية مثله في الجواهر العلوية ، ولا كذلك بالعكس ، لما اشتركا فيه من الجوهرية أو الجسمية ، فإنه لامانع من أن يكون ذلك لها باعتبار خصوصياتها ، ولما وقع به الافتراق بين ذواتها .

وإن أمكن بيان ذلك فهو مما يطول ، ويصعب تحقيقه جدا على أرباب العقول[2] . ولهذا انتهج « إمام الحرمين » هذا المنهج بعبارة أخرى فقال :

نعلم قطعا أن اختصاص العالم بشكله المقدر ، مع جواز أن يكون أصغر من ذلك أو أكبر ،وفرضه في مستقره من غير تيامن ولاتياسر ، واختصاص كل جزء من أجزائه بمكانه من المحيط إلى المركز ، بحيث كانت الأفلاك محيطة بالنار والنار محيط بالهواء والهواء بالماء والماء بالتراب ، إلى غير ذلك من وجوه التخصيصات مما لايستحيل القول بفرض وجود تلك الأجرام بذواتها مع غيرها ، كأن يكون العالم أصغر أو أكبر مما هو عليه أو متيامنا أو متياسرا مما هو عليه من مستقره أيضا ، ولو كان ذلك مما يثبت لها باعتبار

---

(١) فكرة الاكوان الأربعة (الاجتماع والافتراق والحركة والسكون) أخذها الأشاعرة عن المعتزلة (انظر شرح الأصول الخمسة ٩٤ - ٩٦ ومقالات الاسلاميين ١٤/٣) ويبدو انها دخلت إلى المذهب الأشعري على يد مؤسسه نفسه (انظر الشامل ١٣٤/١ - ١٣٦ ونهاية الأقدام ص ١١) وفي نقد هذه الفكرة انظر ترجيج أساليب القرآن ٧٦ - ٨٠ .

(٢) هذا النقد يشبه إلى حد كبير نقد ابن رشد لهذا الدليل في « مناهج الأدلة » ١٣٨ - ١٤٤ على أن فكرة الجوهر والعرض قد تعرضت للنقد من الفلاسفة انظر النجاة ١٠٢ - ١٠٤ والأشارات ١٢٧/٢ - ١٤٥ والشفاء : الفن الثاني من الطبيعيات تحقيق د / قاسم ٧٠ ، ٧١ . ومن بعض المعتزلة كالنظام انظر الانتصار للخياط ٣١ - ٣٤ ومقالات الأسلاميين ٢١٩/٢ ونشأة الفكر للدكتور النشار ٥٦٨/١ وما بعدها ، كما يشير الأشعري في المقالات ٢٧٢/١ إلى أن هشاما وعبادا من المعتزلة عارضا في دلالة الاعراض على الله عز وجل، ومن الظاهرية ابن حزم - الفصل ١٤/١ - ٢٣ومحاضرات في الفلسفة الاسلامية د/ هويدي ١٤ - ١٩ . والشيعة : كهشام بن الحكم انظر نشأة الفكر ٢٦٢/٢ - ٢٦٦ والسلفية كابن تيمية انظر الموافقة ٢١٣/١ وما بعدها ١٨٥/٢ وما بعدها ومنهاج السنة د/ رشاد سالم ٢٥٠/١ - ٢٦٠ .

ذواتها ، لما تصور فرض تبدله أصلا ، فإذاً اختصاصها به إنما هو باعتبار مخصص خارج[1] .

وما لزم الأول فى قضيته فهو أيضا لازم لهذا القائل على طريقته ، مع لزوم بيان تناهى الأبعاد ، وفرض خلاء[2] وراء العالم ، لضرورة صحة فرض التباين والتياسر .

٩٧/ب ولأجل ذلك فر بعض المحققين[3] / فى ذلك إلى بيان جهة الإمكان ، فقال : القسمة العقلية حصرت المعلومات فى ثلاثة أقسام : واجب لذاته ، وممتنع لذاته ، وممكن لذاته . فالواجب هو الموجود الذى لو فرض معدوما لزم عنه المحال لذاته ، والممتنع لو فرض موجوداً لزم عنه لذاته المحال ، والممكن : هو ما لو فرض موجودا أو معدوما لم يعرض عنه محال .

فالعالم إما أن يكون واجبا أو ممتنعا أو ممكنا : لاجائز أن يكون واجبا لأن أجزائه متغيرة عيانا ، وضرورىٌّ الوجود لايتغير بحال . ولاجائز أن يكون ممتنعا ، وإلا لما وجد . فتعين أن يكون لذاته ممكنا ، وكل ممكن فترجحه فى جانب وجوده أو عدمه ليس إلا بغيره ، وإلا كان واجبا ممتنعا ، فترجح العالم فى جانب وجوده ليس إلا بغيره .

---

(١) وهذا دليل الممكن والواجب ، ويلاحظ الآمدى صلته بالدليل السابق فالذى ينسب إلى الجوينى هو إعادة الصياغة وإبراز فكرة الامكان (قارن بابن رشد فى المناهج ١٤٤ – ١٤٩ والشهرستانى فى نهاية الاقدام ص ١٢) وانظر عرض الجوينى لدليله فى الارشاد ٢٨ ، ٢٩ والعقيدة النظامية ص ١٣ .

وانظر فكرة الإمكان قبل الجوينى عند القاضى عبد الجبار فى « شرح الأصول الخمسة ٩٣ » والقاضى الباقلانى فى التمهيد ٤٥ وينسبها ابن تيمية إلى المعتزلة فعلا ، انظر المنهاج (بولاق) ٢٣/٣ والموافقة ٣٠٤/١ .

اما عن نقده فينظر مناهج الأدلة ١٣ – ١٥ ، ١٤٤ – ١٤٩ والموافقة لابن تيمية ٢٢٢/٢ وما بعدها والفتوحات لابن عربى ٢٨٩/٢ .

(٢) انظر فى مسألة الخلاء وصعوباتها وارتباط هذا الدليل بها ، مناهج الأدلة ١٣٩ – ١٤١ والأربعين ٢٧٠ – ٢٧٢ وتسع رسائل ٩٤ ، والمحصل ٥٦ ، ٩٥ ونهاية الاقدام ١٠ ، ١٧ ، ١٨ ، ٧٣ والمواقف ١٨٠/١ ، ١٨١ والمبين لوحة ١٠ أ والمآخذ لوحة ٧٩ أ ، ب وتجديد الفكر الدينى لاقبال ١٥٢ ، ١٥٣ .

(٣) هو الشهرستانى انظر نهاية الاقدام ١٥ – ١٧ وراجع ما مر فى ٩ ب ، ١٠ أ ، ١٧ أ ، ب وانظر فى تحول المتكلمين عن الحدوث إلى الامكان « حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ٧٣ ، ٧٤ ، ١١٠ – ١١٢ » وقد أشار الطوسى فى شرحه للمحصل إلى هذه الحقيقة ص ١٢٣ .

ثم نظم لذلك قياسا مركبا منفصلا ، فقال : العالم متغير ومتكثر ، وكل متكثر[1] ومتغير فهو ممكن الوجود بذاته ، وكل ممكن الوجود بذاته فوجوده بإيجاد غيره ، فوجود العالم بإيجاد غيره . وذلك الغير يستحيل أن يكون مرجحا بذاته[2] لثلاثة أوجه :

الوجه الأول : أن الوجود والذات لااختلاف فيهما بين موجود وموجود ، وهما فى الواجب والجائز بمعنى واحد ، فلو أوجب الوجود، من حيث إنه ذات ووجود، لم يكن إيجاده لغيره – بذلك الاعتبار – بأولى من وجوده هو بغيره بناء على ما اشتركا فيه من ذلك الاعتبار .

الوجه الثانى : هو أن الجائزات بأسرها متماثلة من حيث هى جائزة وهى لم تكن مفتقرة إلى المرجح إلا من حيث ما وقع بينها[من][3] الاشتراك فى جهة الإمكان ، والموجب بالذات لايُخصِّص مثلا عن مثل ؛ إذ نسبة سائر المتماثلات إليه على وتيرة واحدة .

والوجه الثالث : هو أن الواجب بذاته مهما لم يكن بينه وبين المُوجَب مناسبة أو تعلق ما ، بل انفرد كل واحد بحقيقته وخاصيته، لم يقض العقل بصدور أحدهما عن الآخر أصلا ، ولامحالة أن البارى – تعالى – منفرد بحقيقته عن جميع المناسبات والتعلقات، فإيجاده لغيره بالذات لايكون معقولا[4] .

فإذاً قد امتنع الإيجاد بالذات،/ وتعين أن يكون بصفة زائدة بها التخصيص ١/٩٨ وهى المعنىُّ بالإرادة ، ومع ذلك فلا يلزم القول بلزوم القدم .

---

(١) « القياس المركب عبارة عن عدة أقيسة سيقت لبيان مطلوب واحد، فإن خلا من النتائج سمى منفصلا » باختصار عن المبين ٧ أ ، ب وقارن صياغته لهذا القياس بما فى نهاية الاقدام ص ١٥ .

(٢) اعتمد ابن أبى الحديد المعتزلى فى إثبات وجود الله على حجة التركب والافتقار (ترجيح أساليب القرآن ص ٧٩) وقد ضعفها الآمدى والرازى وابن تيمية – انظر موافقة صحيح المنقول ٢٢٢/٢ – ٢٢٤ .

(٣) زيادة ليست فى الأصل .

(٤) هذه الوجوه الثلاثة فى نهاية الأقدام ١٥ – ١٧ .

ولربما قرر بتقرير آخر: وهو أن العالم ممكن ، والممكن جائز[1] الوجود وجائز العدم، لاجائز الوجوب وجائز الامتناع ، فاستفادته من المرجح ليس إلا وجوده لاوجوبه ؛ إذ الوجوب عارض للوجود . ولهذا يصح أن يقال : وجد فوجب ولايصح أن يقال : وجب فوجد . وإذا كان الوجوب عارضا للوجود ، فالمستند إلى المرجح إنما هو الوجود لاما عرض له . فعلى هذا إذا قيل : إن الممكن وجد بإيجاد غيره كان مستقيما لفظا ومعنى . وإذا قيل : إنه وجب بايجاب غيره كان مختلا لفظا ومعنى ، وإذا بطل أن يكون المستفاد من المرجِّح هو الوجوب بطل الإيجاب الذاتى ، للملاءمة[2] بين وجود المفيد والمستفيد.

ولقد فر مما لاطاقة له به إلى مالا قبل له به، وذلك أنه إن أراد بالتغير [التغير][3] فى كل أجزاء عالم الكون والفساد، والتبدل بالوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود ، فذلك مما لاسبيل إلى ادعائه غائبا بطريق العموم والشمول ، وإن صح ذلك فى بعض الجواهر الصورية ، وبعض الأُمور العرضية ، ومع امتناع إسناد ذلك إلى العيان لابد فيه من البيان[4] .

وإن أراد به التغير فى أحوال الموجودات ، ومايتعلق بها من التغيرات، فقد التزم فى ذلك ما فر منه أولا ، وهو بيان انتفاء موجود لايقبل التغير أصلا ، وذلك كما أثبته الخصم من العقول الكروبية ، والنفوس الروحانية[5] . وبيان وجود الأَعراض، وحدثها وانتهائها، وامتناع عروِّ الجواهر عنها ، حتى يصح القول بحدث الجواهر بأَصلها، وكونها ممكنة الوجود فى نفسها .وإلا فلا يلزم من قيام شيء متغير بشيء أن يكون ذلك الشئ فى نفسه متغيرا ، وإذا لم يكن مُتغيرا[6] فقد انتفى عنه ماجعله مُستَنَداً

(١) قارن بنهاية الاقدام ٢١ — ٢٣ وراجع ما سبق عن الممكن وتعريفه فى ٩ ب ، ١٠ أ ، ١٧ أ .

(٢) فى الأصل « والملاءمة » .

(٣) زيادة ليست بالاصل .

(٤) قارن بمناهج الأدلة ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٤٠ وموافقة صحيح المنقول ١٨٦/١ — ٢٠٧ ، ١٧٩/٢ — ٢٣٣ والمآخذ ٧٩ أ — ٨١ أ وانظر حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ٢٦ — ٣١ .

(٥) راجع ما سبق عن « المجردات » فى ل ٩٧ أ = ص ٢٤٨ من هذا الكتاب .

(٦) قارنه بمناهج الادلة ١٤١ — ١٤٤ وموافقة صحيح المنقول ٨٦/٢ وما بعدها .

لبيان الإمكان أولا . وعند ذلك فلا يلزم أن يكون العالم بجميع أجزائه ممكنا ، على مالا يخفى .

وما قيل من أن الوجود بالذات فى الواجب والجائز بمعنى واحد ، وليس إيجاب أحدهما للآخر /بأَولى من العكس[1] .فمما لاسبيل إليه على الرأيين[2] . وذلك أنه لو كان معنى الذات والوجود فيهما معنى واحداً للزم أن تكون ذات واجب الوجود ووجوده ممكنا أو أن يكون وجود الجائز وذاته واجبا ، لضرورة الاشتراك فيما قيل إنه واجب فى أحدهما وممكن فى الآخر ، فإن ما ثبت لشيءٍ لنفسه كان لازما له مهما وجد ، وإن اختلفت الجهات والمتعلقات . ولايخفى أن جعل الواجب بذاته ممكنا أو الممكن واجبا من أمحل المحالات ، إذ الواجب لذاته ، ما لو فرض معدوما عرض عنه المحال لذاته ، والممكن ما لايعرض المحال لذاته لامن فرض وجوده ولاعدمه ، فإذاً ليس الاشتراك بين الواجب والجائز فى غير اسم الوجود والذات ، والاشتراك فى الاسم مع اختلاف الحقيقة لايوجب الأَولوية ، لعدم ارتباط الإيجاد والإحداث بما[3] وقع به الاشتراك من الاسم .

٩٨/ ب

وماقيل من أن الجائزات بأَسرها متماثلة ومتساوية بالنسبة إلى الموجود بالذات . فتوسع فى الدعوى[4] ،وذلك أن الخصم وإن سلم أن وجود الجائزات متساوٍ بالنسبة إلى ذات الممكن، بحيث لو اتصف بأَى منهما كان لم يكن ذلك لاختصاصه بمخصص من الذات القابلة له ، بل هى بالنسبة إليه وإلى غيره على السواء ، فليس يُسلم تساويهما بالنسبة إلى المخصص ، لاسيما إن كان مقتضيا لذلك بالذات والطبع ، وذلك لأَنه إذا كان المخصِّص مخصِّصاً بالذات ، وكان له صلاحية تخصيص جميع الجائزات من الوجود

(١) هذا نقده لوجه الأول من الوجوه الثلاثة السابقة ، وقارن بشرح الطوسى على الاشارات — ط الخشاب — ٢٠٢/١ — ٢٠٣ .

(٢) تعرض الآمدى للرأيين حول حقيقة الوجود وهل هو واحد فى الواجب والممكن أم الاشتراك بينهما فيه بمجرد الاسم فى الابكار ٥٣/١ أ وأيد الرأى الثانى .

(٣) فى الأصل (لمـا) .

(٤) وهذا هو نقده للوجه الثانى ، وقد تعرض الآمدى من قبل فى ل ٧٢ أ لفكرة تساوى الممكنات وذكر أن بيان ذلك متعذرا جدا وانظر نهاية الاقدام ص ٣٨ وما بعدها .

والعدم من غير أولوية لأحدهما ، فهو إما أن يكون مخصصا لكل واحد منهما من جهة ما خصص الآخر بها ، فهو محال ؛ إذ المخصِّصات المختلفة مستحيل أن تستند فى جانب مخصِّصها إلى شيء واحد من كل جهة . وإن كان ذلك باعتبار جهات فلا يكون الاقتضاء بالذات ، ولايكون مستند سائر الممكنات إلى مجرد الذات قضية واحدة ، بل الذات لاتكون مقتضية إلا لشيء واحد إن اقتضت غيره فليس إلا باعتبار صفات زائدة / عليها ، فإذاً لفظُ « الإيجاب بالذات » يلازمه نفى الاشتراك فيه والتساوى فى نسبة الموجبات المختلفة إليه ، فالقول بوجوب التساوى إذ ذاك تناقض .

١/٩٩

والذى يوضح مأخذ هذا المنع ما اشتهر من معتقد الخصم من أن نسبة إيجاد البارى – تعالى – لما أوجده بذاته كنسبة إيجاب حركة اليد لحركة الخاتم ، ولايخفى أنه وإن كانت حركة الخاتم وسكونها بالنسبة إلى ذات الخاتم سيان ، فليس يلزم أن يكون سكون الخاتم وحركتها بالنسبة إلى حركة اليد سيان ، بل العقل يقضى باستحالة سكون الخاتم مع حركة اليد ، ووجوب حركتها عند حركة اليد[1] .

وأما ادعاء المناسبة ووجوب التعلق بين الموجب بالذات وما أوجبه[2] : إن أُريد به أن يكون كل واحد منهما على حقيقته بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر فذلك مما لانزاع فيه . وإنما الشأن [بيان][3] أنه لم يثبت للبارى – تعالى – ولما أوجبه الحقيقة التى يكون بها أحدهما علة والآخر معلولا ، ولايخفى ما فيه من التعسف . وإن أُريد بالمناسبة المساواة والمشابهة فى أمر ما فذلك أيضا تحكم غير مقبول . ثم كيف يمكن القول بذلك ولو وقع لم يخل إما أن يكون الإيجاب باعتباره ، أو باعتبار ماوقع الاختلاف فيه بين حقيقة الموجِب والموجَب : فإن كان باعتباره ، فليس جعل أحدهما علة للآخر بأولى من العكس ؛ لضرورة التساوى بينهما فى ذلك المعنى . وإن كان باعتبار ماوقع به الاختلاف فلا حاجة إلى القول بالمشابهة ولا المساواة فى شيء ما .

---

(١) انظر مناقشة الشهرستانى لهذا المثال فى نهاية الاقدام ٢٢ .

(٢) راجع الوجه الثالث فى ل ٩٧ ب ، فهو هنا ينقده .

(٣) غير واضحة فى الاصل ، أثبتها اجتهادا .

وما قيل : من أن المستفيد ليس له من المفيد غير الوجود ، وأما الوجوب فعارض وتابع للوجود ، فلا يوجب مقارنة وجود المستفيد لوجود مُفيدِه[1] . فهو يشعر بعدم الإحاطة بمقصود الخصم من قوله : العالم واجب الوجود للواجب بذاته ، ومنشأُ ذلك إنما هو اختلاف جهات حقيقة الوجوب مع اتحاد لفظ الوجوب ، فإن وجوب الوجود منه ما هو ثابت لذات الوجود، وهو /غير مراد فيما نحن فيه . ومنه ما هو مشروط بأمر خارج عن الذات، ثم ذلك منه ما هو مشروط بنفس الوجود ، كقولنا : زيد واجب الوجود فى حالة كونه موجودا . ومنه ما هو مشروط بما هو متعلق علة الوجود فى العقل، كما فى قولنا بوجوب وجود المعلول بالنظر إلى علته ، ويكون معنى كون أنه واجب الوجود بالنظر إلى علته أنه لو فرض معدوما عند وجود علته لزم المحال .

٩٩/ ب

ولا يخفى أن الوجوب بالاعتبار الأول تابع للوجود ، ولايصح أن يقال بذلك الاعتبار: إنه وجب فوجب بل وجد فوجب ، وأما الوجوب بالاعتبار الثانى[2] فإنه لامحالة متعلق علة الوجود ، فإنه يصح أن نقول – وإن قطعنا النظر عن الموجود – : إنه واجب الوجود بمعنى أنه يلزم من فرض عدمه لوجود علته المحال . وعلى هذا الاعتبار يصح أن يقال : أنه وجب فوجد ، أى لما لزم المحال من فرض عدمه عندوجود علته وجد ، ولايصح أن يقال : وجد فوجب ، إذ يلزم المحال من فرض عدمه لوجود علته[3] .

وعلى هذا إن أُريد بمتابعة الوجوب للوجود ما هو بالاعتبار الأول فلا خفاء بصحته ، لكنه مما لايفيد ؛ إذ هو غير مراد للخصم . وإن أُريد به الاعتبار الثانى فلا خفاء بفساده. ولايخفى أن ذلك مما يوجب الملازمة بين الوجودين ، والمعية بين الذاتين ؛ إذ يستحيل أن يقال : إنه يلزم المحال من فرض عدمه – مهما وجدت علته – مع جواز فرض تأخره عنها ، وليس المعنىُّ بكونه واجبا بالواجب بذاته إلا هذا، ولاسبيل إلى مدافعته .

---

(١) هنا يرد على « التقرير الآخر » الذى استند إليه الشهرستانى – راجع ما مر فى ل ٩٨ أ = ٢٥٢ .

(٢) يقصد بالاعتبار الأول والثانى هنا الاحتمالين الأخيرين فيما سبق أى قسمى الوجوب المشروط .

(٣) قارن بعرض ابن سينا لدليل العلة التامة فى النجاة ٢٥١ – ٢٥٩ ، وعرض الشهرستانى له فى نهاية الاقدام ٣٥ – ٤١ وانظر أيضا « حوار بين الفلاسفة والمتكلمين » ٥٢ – ٦٠ ، وانظر ما سيأتى عن دليل « العلة التامة » فى ل ١٠٣ ب من هذا الكتاب حيث يعرض الشبهة الأولى للقائلين بقدم العالم .

وليس من السديد ما قيل[1] فى معرض الإلزام للخصم ، وإبطال القول بالقدم : إنك موافق على تسمية البارى فاعلا والعالم حادثا ، فلو كان وجود العالم ملازما لوجود البارى – تعالى – ملازمة لايمكن القول بدفعها كملازمة الظل للشجرة والمعلول للعلة لامتنع تسميته فاعلا ، كما[2] يمتنع تسمية الشجرة فاعلة للظل ، والعلة فاعلة للمعلول ؛ من جهة أن الفاعل عبارة عمن يصدر منه الفعل مع الإرادة للفعل /وعلى سبيل الاختيار. وأيضا لامتنع تسمية العالم حادثا ، إذ الحادث هو ماله أول ووجوده بعد مالم يكن . ١٠٠/أ

فإن[3] الخصم إنما يعنى بكون البارى فاعلا للعالم أنّ وجوده لازم لوجوده لا لغير، وذلك إن لم يوافق الوضع اللغوى فلا[4] يرجع حاصل السؤال إلا إلى مناقشة لفظية ومجادلة قولية ، ولا اعتبار به . وتسمية العالم حادثا إنما هو عنده بمعنى أنه فى جانب وجوده مفتقر إلى غيره وإن لم يكن له أول . ومعنى كونه قديما أنه لاأول لوجوده ، إذ القديم قد يطلق عنده[5] على مالاأول لوجوده . وإن كان وجوده مفتقرا إلى غيره . وقد[6] يطلق على مالايفتقر فى وجوده إلى غيره ،كما سبق من[أن][7] تسمية العالم قديما ومحدثا إنما هو باعتبارين مختلفين ، ولا مشاحة فى الإطلاقات بعد فهم غور المعنى .

ولايلزم على هذا أن يقال : إذا كان العالم لاأول لوجوده امتنع القول بإيجاده بغيره ؛إذ القول بإيجاد الموجود محال[8] . فإن من حقق مواقع الإجماع من إيجاد

(١) هذا الالزام فى نهاية الاقدام ٤٦ – ٤٨ ويبدو ان الالزام قديم حتى إن ابن سينا يحاول رده انظر « حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ٦٤ وما بعدها وانظر أيضا « الاشارات والتنبيهات ٣/٤٨٥ – ٤٩٣ » ورسالة الحدود ١٠٠ – ١٠٢ وانظر المبين لوحة ١٥ ب .

(٢) فى الأصل « وكما » .

(٣) هذه بداية رده على هذا الالزام وكشفه عن عدم سداده .

(٤) قارن بالمحصل ص ٥٥ وشرح الطوسى له .

(٥) قارن بشأن معانى « القديم » بالمبين لوحة ١٦ أ ، ورسالة الحدود ص ١٠٢ ، والتمهيد ٤٦ والمحصل ٥٤ – ٥٧ والاقتصاد ١٧ ، ٢٣ ونهاية الاقدام ١٨ – والشامل ١/١٣٦ – ١٤٤ والمنقذ من الضلال ت د/ عبد الحليم محمود ١٥٥ – ١٧٦ وابن رشد وفلسفته الدينية للدكتور قاسم ص ١٦٠ وما بعدها .

(٦) فى الاصل (فقد) .

(٧) زيادة ليست فى الأصل .

(٨) قارن بنهاية الاقدام ١٧ – ٢٠ والمحصل ٥٥ حيث يقول : اتفق المتكلمون على أن القديم يستحيل إسناده إلى الفاعل .

الحادثات بعد العدم سلم أنه لاأثر فى الإيجاد لسبق العدم[1] ، فإن إيجاد المُوجد له إما أن يتعلق به فى حال وجوده ، أو فى حالة عدمه ، أو فى الحالتين جميعا ، لاجائز أن يكون متعلقا به فى حال عدمه ؛ إذ هو محال . وبه نفس فساد القسم الثالث أيضا . فبقى أن يكون متعلقا به فى حال وجوده ، فإنه لو قطع النظر[2] فى تلك الحالة عن الموجد لما وجد المعلول ، وليس استناد الموجَد إلى الموجِد من جهة وجوده حتى يطّرد ذلك فى كل موجود ، بل الصحيح أن إسناده إليه ليس إلا من جهة إمكانه[3] ، وذلك وإن استدعى سبق الإمكان على الوجود بالذات فهو لايستدعى سبق العلة أصلا[4] .

ثم ولو قيل : إنه مستند إلى الموجد من حيث وجوده ، فإنما[5] يلزم القول بالاطراد أن لو وقع القول بالاشتراك بين الموجودات فى مسمى الوجود لا فى مجرد التسمية كما بيناه من قبل[6] .

فإذاً القول بإبطال لزوم القدم إنما يلزم أن لو جاز صدور العالم عما صدر عنه بجهة القدرة / والإرادة ، ولايخفى جواز ذلك ، لضرورة كون البارى قادرا مريدا ، كما أسلفناه[7] ، كيف وسنبين اندراجه فى طرف سبق العدم بطريقة جامعة بينهما ، وسبيل واحد موصل إليهما ، من غير احتياج إلى تخصيص دليل بكل واحد منهما[8] . ١٠٠/ب

(١) قارن بنهاية الاقدام ١٧ والشامل ١/١٤٢ وانظر معنى العدم عند ابن سينا فى رسالة الممدود ص ٩٤ .

(٢) فى الاصل (عن تلك) والصواب ما أثبته .

(٣) قارن بالمحصل ٥٤ ونهاية الاقدام ٢٠ ، والنجاة ٢١٣ ، ٢١٤ .

(٤) هذا رد على ما يقرره الشهرستانى فى نهاية الاقدام ص ٢٠ .

(٥) فى الأصل (إنما) .

(٦) فى ل ٩٨ ب = ص ٢٣٤ فيما سبق .

(٧) فى ل ٢٦ ب وما بعدها عند اثبات الارادة = ص ٥٠ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٨) قارن بنهاية الاقدام ١٢ ، واللمع ١٧ – ١٩ .

الطرف الثانى

(فى اثبات الحدوث بعد العدم)[1]

ولقد سلك بعض المتأخرين وهو « محمد الشهرستانى »[2] فى ذلك طريقة[3] ظن أنه ممن حاز بها قصب سبق المتقدمين ، فقال فى معرض الحكاية عن القوم فى أقسام التقدم والتأخر ومعا[4] :

إن التقدم قد يطلق ويراد به التقدم بالزمان ، كتقدم آدم على إبراهيم ، وقد يطلق ويراد به التقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل ، وقد يطلق ويراد به التقدم بالرتبة كتقدم الإمام على الصف فى جهة المحراب إن جعل مبدأ ، وقد يطلق ويراد به التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين ، وقد يطلق ويراد به التقدم بالعلية كتقدم الشمس على ضوئها ، وتقدم حركة اليد على حركة الخاتم ونحوه .

ثم زعم أن هذه الأقسام مما لادليل على حصرها ، ولاضبط لعددها ، حتى إنه زاد قسما سادسا وهو التقدم بالوجود ، من غير التفات إلى الزمان أو المكان أو الشرف أو الطبع أو العلية ، فقال : لايبعد تصور شيئين وجود أحدهما لذاته ، ووجود الآخر من غيره ، ثم ننظر بعد ذلك هل استفاد وجوده منه طبعا أو ذاتا أو غير ذلك ، وعلى هذا النحو أقسام التأخر[5] ومعا ، ثم قال : إن المعية من كل رتبة لاتجامع[6] التقدم والتأخر

(١) زدت هذا العنوان ، لأن المؤلف نسبه برغم أنه التزم بذلك فى أول هذه القاعدة انظر ل ٩٦ ب من هذا الكتاب .

(٢) هو أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستانى المتوفى سنة ٥٤٨ هـ ، أحد البارزين من متأخرى الأشاعرة وصاحب الملل والنحل ونهاية الاقدام ، انظر فى ترجمته : وفيات الأعيان ٤٨٢/١ ، ٤٨٣ .

(٣) هى فى نهاية الأقدام ٧ — ١١ وقد ادعى الشهرستانى الفوز بقصب السبق فى ص ٩ .

(٤) قارن بشأن معانى التقدم والتأخر والمعية بالابكار ٨١/٢ أ — ٨٢ ب وبالمبين لوحة ١٥ أ ، ب والمآخذ لوحة ٥٩ والمحصل ٨٧ والأربعين ٣ — ١٣ ، والنجاة ٢٢٢ ، ٢٢٣ ونهاية الإقدام ٧ — ١٠ ويلاحظ أنه فى الابكار ٨٢/٢أ يرى وجود قسم سادس (هو المتقدم بالوجود) ولكن يحصره فى تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض (لا كما يقول الشهرستانى)

(٥) قارن بنهاية الاقدام ٨ ، ٩ .

(٦) فى الأصل (لم) تجامع صححته اعتمادا على نهاية الأقدام ص ٩ .

من تلك الرتبة بحيث تكون نسبة أحد الشيئين إلى الآخر بالمعية والتقدم أو التأخر بالذات ، وإن جاز أن تكون المعية من رتبتها مجامعة للتقدم والتأخر من رتبة أخرى كالمعية بالشرف والتقدم بالزمان ونحوه ، ثم بين ذلك[1] وحكى ما قرر من بيان إمكان العالم باعتبار ذاته وافتقاره إلى مرجح خارج ، ووجوب تقدم المرجِّح عليه ذاتا ووجودا وامتناع تحقق المعية بكل حال بينهما ، فقال[2] :

١٠١/أ إذا ثبت أن العالم مفتقر فى جانب وجوده إلى / مرجح وجب أن نفرض المفيد له متقدما على وجوده ذاتا ووجودا ؛ إذ المفيد مستحيل أن يقارِن وجودُه وجودَ المستفيد ، من حيث هما كذلك . وان قدرت المقارنة بينهما فى الوجود كما فى حركة اليد مع حركة الخاتم فليس يتصور إلا أن يكونا قد أخذا وجودهما عن أمر خارج عنهما لا أن يكون أحدهما سببا والآخر مسببا ، وإذا كان المفيد له سابقا عليه ذاتا ووجودا فيستحيل أن يكون معه بالوجود والذات ؛ إذ قد بان أن المعية من كل رتبة لا تجامع التقدم ولا التأخر من رتبتها بالنظر إلى جهة واحدة ، ولا جائز أن يكون معه بالزمان ولا المكان والا كان وجود البارى زمانيا ومكانيا ؛ إذ المعية من جهة المضافات كالأُخوة والأُبوة ، وإن كان أحد الشيئين مع الآخر بالأُخوة كان [الآخر][3] معه [بها ، ولا يجوز أن يكون معه[3]] بالفضيلة والشرف إذ كيف يكون الناقص المفتقر إلى غيره فى وجوده مساويا فى الفضيلة لما وجوده بذاته غير مفتقر إلى غيره . وكذا لا جائز أن يكون معه بالطبع ، والا كان وجوده مقارنا لوجوده وقد فرض مقدما ، فإذًا قد لزم القول بالتقدم وانتفاء المعية بكل حال ، وثبت أن البارى كان ولم يكن معه شىء ، وأن كل ما أوجده فلا يكون إلا عن سبق عدم عليه .

ولربما أورد — فى سياق كلامه — ما يشعر بزيادة تقرير لهذا المعنى : وهو أن العالم إذا كان ممكنا باعتبار ذاته فالوجود له عرض مأْخوذ من الغير ، والعدم له ذاتى مأْخوذ من ذاته ، وما هو ذاتى للشىء يكون سابقا على ما هو عرضى بالنسبة اليه ، فالعالم إذًا فى وجوده مسبوق بموجود هو واجب الوجود بذاته ، وتقدمه هو ثابت لذاته ، وماله أول والعدم سابق على وجوده سبقا ذاتيا كيف يكون وجوده مع وجود مالا أول لوجوده ولا عدم يسبقه[4] ؟

(١) فى نهاية الأقدام صفحتى ٩ ، ١٠ . (٢) نفس المصدر ص ١٠ — ١١ ، ١٧ — ١٩ .

(٣) زيادة لا بد منها — اعتمدت فيها على نهاية الأقدام ص ١٩ . (٤) فى نهاية الأقدام ص ٢٠ .

وهذا جملة ما أورده متفرقا فى غضون كلامه ، لكننا كسوناه ترتيبا ، وزدناه إلى الفهم تقريبا ، وهو – عند التحقيق – / سراب غير حقيق :

١٠١/ب

وذلك أن ما ذكره من القسم السادس الزائد على أقسام التقدم والتأخر [ومعا][1] وان كان الحق على مذهب أهل الحق لكنه مما لا نَفْعَ فيه بمجرد المقال ومحض الاسترسال ؛ إذْ ربما يقول الخصم[2] : إن ذلك ليس بزائد على الأقسام المذكورة والمراتب المحصورة ، بل هو داخل فيها ، وذلك أن ما فرض متقدما بوجوده ، إما أن يكون بينه وبين المتأخر عنه مدة يمكن وجود ثالث بينهما فهو المتقدم بالزمان . وان لم تكن بينهما مثل هذه المدة ، فإما أن يفتقر إليه المتأخر فى وجوده أم لا يفتقر : فإن لم يفتقر فالتقدم والتأخر بينهما إما بالنسبة إلى أمر يرجع إليهما أو بالنسبة إلى أمر خارج عنهما فان كان الأول فهو التقدم بالفضيلة والشرف ، وان كان الثانى فهو التقدم بالرتبة والمكان . وان كان المتأخر مفتقراً إليه فى وجوده ، فإما أن يصح أن يفرض بينهما مدة أو لا يصح ، فان كان الأول فالمتقدم متقدم بالطبع ، وان كان الثانى فهو المتقدم بالعلية .

وما فرض متقدما بالوجود ، وبينه وبين المتأخر عنه[3] مدة كالمدة المفروضة ، وإن افتقر الخصم إلى بيان كونه متقدما بالزمان ، لضرورة الحصر فى الخمسة الأقسام فلابد من بيان نفيه أيضا عند من زاد قسما سادسا ، وهو التقدم بالوجود ، لضرورة صحته ، وإلا فكل واحد من الفريقين يتحكم بالدعوى .

ثم ولو قدر تسليم الخصم بجواز وقوع هذا القسم السادس مع تسليم افتقار العالم إلى مرجح لوجوده على عدمه ، فليس يلزم من ذلك تسليم وجوب[4] التقدم فى الوجود ، وإن سلم أنه لابد من وجوب التقدم بأحد الأنحاء المذكورة ، بل له أن يقول : إذا فرض شيئان أحدهما مستفاد من الآخر فالواجب أن يُفرض وجوب[5] التقدم لأحدهما على الآخر ، من غير تخصيص

(١) غير واضحة بالاصل أثبتها اجتهادا .
(٢) قارن بالنجاة ٢٥٢ – ٢٥٨ ، والمحصل للرازى ص ٥٧ ، مذهب الذره لبينس ٨٢ – ٨٣ والمآخذ لوحة ٧٥ أ – ٧٧ أ وما يذكره الشهرستانى فى نهاية الاقدام منسوبا إلى الدهرية ص ٣٠ ، ٣١ .
(٣) فى الاصل (عنده) وصوابها ما أثبته .
(٤) فى الاصل (وجود) وصوابها ما أثبته .
(٥) فى الأصل « بوجوب » .

بالوجود والزمان أو الذات ، ثم ننظر بعد ذلك : فان كان بينهما مدة وجاز تأخر أحدهما عن الآخر قيل تَقَدَّمَ بالوجود والزمان ، وان لم يكن بينهما مدة ولا يجوز تأخر أحدهما عن الآخر / قيل إنه متقدم بالعلة فقط وهما معا بالوجود ، وذلك كما فى حركة الخاتم مع حركة اليد ونحوها ، وعند ذلك فلا يلزم من كون العالم مفتقرا فى وجوده إلى غيره أن يكون الغير متقدما بالوجود ، ولا أولوية لإحدى الدعويين على الأخرى[1] .

١٠٢/أ

وعند ذلك فلا يلزم التناقض من القول بوجوب تقدم البارى – تعالى – على العالم بالعلِّية ومن كونه معه فى الوجود ؛ إذ هما من مرتبتين مختلفتين ، وإنما يلزم التناقض أن لو قيل إنه سابق عليه بالوجود ومعه بالوجود ، وليس كذلك ، بل المعية عند الخصم بين العالم والبارى – تعالى – إنما هى فى رتبة الوجود دون غيره والتقدم إنما هو فى رتبة العلية دون غيرها .

وما قيل من أن الخلق مستحق العدم باعتبار ذاته فغلط من قائله[2] ؛ إذ لو استحق العدم لذاته [لكان][3] ممتنعا ولما تصور وجوده ولا بغيره ، ولخرج عن كونه ممكنا ، بل كما أن الوجود ليس له لذاته كذلك العدم ، ولا يكون أحدهما سابقا لكن قد يكون ما هو علة ومرجح للوجود بوجوده هو علة ومرجح للعدم بعدمه ، فإن تحقق وجوده[4] لزم الوجود ، وان تحقق عدمه لزم العدم لا محالة .

ومما اعتمد عليه أيضا – فى هذا الباب – الجهابذة من المتكلمين وفضلاء المتقدمين المسلك المشهور والطريق المذكور[5] : وهو أنهم حصروا العالم فى الجواهر والأعراض ، ثم قصدوا

(١) قارن بالاشارات والتنبيهات ٣/٤٩٧ وما بعدها ، والدرة الفاخرة للجامى ٢٧٧ ، والمآخذ لوحتى ٧٨ ب ، ٧٩ أ وانظر ايضا « حوار بين الفلاسفة والمتكلمين » ٢٠٥ – ٢٢٤ .
(٢) قارن ما يذكره فى معنى الخلق بالمآخذ لوحة ٦٦ أ – ٦٧ ب ٧٧ – ٧٨ ب والأربعين للرازى ٣٠ – ٤١ والاقتصاد ص ٦٢ وتفسير ابن كثير ١/٥٧ – ٥٩ وانظر أيضا ابن سينا بين الدين والفلسفة ١٢٧ – ١٢٩ وحوار بين الفلاسفة والمتكلمين ٣٩ ، ٦٢ – ٧٤ ومناهج الأدلة ٢٠٥ ، ٢٠٦ .
(٣) زيادة ليست بالأصل .
(٤) فى الاصل (وجود) .
(٥) ذكر الآمدى فى ل (٩٦ ب ، ٩٧ أ) من هذا الكتاب هذا الدليل فى صورته الأولى « الاجتماع والافتراق » ، وهذه صورته بعد تطوره على يد الأشاعرة ومتأخرى المعتزلة (انظر مثلا الشامل ١/٤٨ – ١١٣ وشرح الأصول الخمسة ٩٢ – ١١٥) وقد فرق الشهرستانى أيضا بين الصورتين (نهاية الاقدام ١١ ، ١٢)» ويلاحظ أن الآمدى يعتمد هذا الدليل فى الأبكار ٢/١٠ ب وما بعدها ويدعى أن « الذى عليه إجماع أهل الحق من المسلمين قاطبة إثبات الجوهر الفرد » .

لإثبات الحركة والسكون أولا ، ثم لبيان حدثها ثانيا ، ثم لبيان تناهيها ثالثا ، ثم لبيان امتناع عرو الجواهر عنها رابعا ، ثم بنوا على ذلك أن العالم لا يسبق الحوادث ، وكل مالا يسبق الحوادث حادث .

وهذه الطريقة – وإن أمكن فيها بيان وجود الأعراض ، وكونها زائدة على الجواهر ، وإبطال القول بالكمون والانتقال[١] – فقد يصعب بيان امتناع عرو جوهر عنها[٢] ، بل وقد يصعب بيان حدث كل ما لا يعرى الجوهر عنه فى وجوده من الحركات والسكنات ، وحدوث الحركة وان كان مسلما – فليس يلزم منه حدث ما بطل به من السكون ، بل من الجائز أن يقول الخصم بقدمه وأنه لا أول [له][٣] ، وفواته لا يدل على حدثه ، وان دل على انه لم يكن له ذلك لذاته .

١٠٢/ب وقول القائل[٤] : إن ما يثبت قدمه لو بطل / لا فتقر إلى سبب ؛ إذ يستحيل أن يكون ذلك له لذاته والا لما بطل ، وإذا افتقر إلى سبب فالسبب إما فاعل للعدم بالقدرة أو ضد أو انقطاع : لا جائز أن يكون بالقدرة ؛ إذ الفعل بالقدرة يستدعى مقدورا والعدم ليس معنى فيستحيل أن يكون مقدورا . ولا جائز أن يكون السبب هو مانع ، فإنه إما قديم وإما حادث : فان كان قديما استحال أن يعدم فى الآن ولا يعدم فى القدم ، وإن كان حادثا فليس ابطال ماكان بكونه أولى من ابطال كونه عما كان . ولا جائز أن يكون السبب هو فوات شرط فانه إما حادث أو قديم : لا جائز أن يكون حادثا ؛ إذ الحادث لا يصلح شرطا للقديم . وإن كان قديما فالكلام فى ذلك القديم كالكلام فى الأول ، وهو يسلم للمحال . وهو وان سومح فى [قوله[٥]] بكون الإعدام ليس بمقدور ، مع صحة النزاع فيه[٦]

(١) انظر فى مسألتى الكمون والانتقال : الانتصار ٤٤ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٦٧ وبحر الكلام للنسفى ٥٥ والاقتصاد للغزالى ١٩ – ٢١ ونشأة الفكر للنشار ٥٦٧/١ – ٥٦٨ ، والابكار ٢٧٢/١ ٢ ، ٢٧٧ ا ومناهج الأدلة ١٤١ .

(٢) كما سبق فى مسألة المجردات ل ٩٧ أ ، وقارن نقده لهذا الدليل بنقد ابن رشد له فى مناهج الأدلة ١٣٥ – ١٤٥ مع ملاحظة أن مثل هذا النقد لا يوجد عند أسلافه الأشاعرة حتى الرازى والشهرستانىانظر النهاية ١٢ ، ٥٠٥ – ٥١٤ ، وفخر الدين الرازى وآراؤه ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٣٦٢ ، ٣٦٥ .

(٣) زيادة ليست بالاصل .

(٤) قارن بالمحصل ٥٧ ، ٩٧ ، ٩٨ وبهامشها شرح الطوسى حيث ينسب هذا القول إلى الفلاسفة والكرامية .

(٥) زيادة ليست بالاصل .

(٦) وقد نازع فيه الرازى فعلا – المحصل ص ٩٨ .

فمن الجائز أن يكون دوام السكون إلى حين وغاية يستند إلى إرادة قديمة اقتضت دوامه إلى ذلك الحين ، وعند انقطاع تعلق الإرادة به انقطع دوامه وذلك على نحو انقطاع سائر الموجودات ، وإذ ذاك فلا تسلسل ، وليس يلزم من كونه متعلّق الإرادة ومقتضى القدرة أن يكون حادثا كما لا يلزم أن يكون قديماً ، بل القدم والحدث إنما يعرض لما هو متعلق الإرادة والقدرة بأمر خارج عنهما[١] ، هذا كله إن سلم كون السكون أمراً وجودياً ، ومعنى حقيقيا .

وإلا فان سلك القول بكونه أمرا سلبيا ، ومعلوما عدميا ، فانه لا معنى له إلا عدم الحركة ولا يلزم من القول بإبطاله بوجود الحركة أن يكون هو حادثا ، بمعنى أنّ له أولاً ، إذ الأولية لا تتحقق إلا بعد الوجود ، وإن سلك ذلك لزم منه القول بسبق العدم على الوجود ، والوجود على العدم إلى ما لا يتناهى ، وفيه القول بقدم الحادث قطعا ، وعند ذلك فالطريقة تكون منصوبة لنقيض المأخوذ[٢] .

وإن قيل بالوقوف على عدم لا يلزم ثبوت الأولية له بسبب إبطاله بالوجود بعده . لم يلزم القول بأن الحركة الحادثة دالة على حدث السكون[٣] ، وليس المقصود غير الإنصاف/ وتجنب ١٠٣/أ طرق الاعتساف ، وإلا لما اهتممنا بالكشف عن هذه العورات ، ولا الإبانة عن هذه الغمرات ، وهو إنما يعرفه الفطن الثبت الواعى لا الجاهل العنيد المتعامى .

فإذًا الواجب فرض الدلالة فى إثبات حدث الكائنات الفاسدات ، وما نجده على سبيل الاستحالة ، كالأزمنة والحركات وغير ذلك من الأمور المتعاقبات ، والطريقة الرشيقة فى

(١) تلك هى المسألة التى اشتهر الآمدى بالقول بها ، وقد قررها أيضا فى المآخذ لوحتى ٧٨ ب ، ٧٩ أ وكان لها اثرها بعده ، حتى أن عبد الرحمن الجامى ينسب إلى الصوفية القول بقدم العالم ويقول : « وكأنهم تمسكوا فى ذلك بما ذكره الآمدى من أن سبق الايجاد قصدا على وجود المعلول كسبق الايجاد ايجابا . . بأن يكون الايجاد القصدى مع وجود المقصود زمانا ومتقدما عليه بالذات الدرة الفاخرة – ملحقه بكتاب أساس التقديس للرازى ص ٢٧٧ (– وانظر نقد الدكتور غرابة لفكرة الآمدى هذه فى « ابن سينا بين الدين والفلسفة » ١٩٢ ، ١٩٣ ، وانظر أيضا العقائد العضدية ص ٢٨ والاشارات والتنبيهات ٤٩٧/٣ وابن تيمية السلفى للهراس ١٧٦ – ١٧٨ والفصل لابن حزم ٢٣/١-٢٤ .

(٢) هكذا يفطن الآمدى إلى أن هذا الدليل يمكن أن يؤدى إلى قدم العالم – كما حدث لدى اصحاب الجوهر الفرد من الاغريق ، قارن بمناهج الأدلة ١٣٩ – ١٤١ – ومقدمة د/ قاسم له ص ١٢ – ١٥ وابن رشد وفلسفته الدينية ص ٨٨–٩٠ .

(٣) هكذا يبطل الآمدى حجة الحركة والسكون التى اعتمد عليها الرازى فى عديد من كتبه كالأربعين ١٣ – ٢٧ والمحصل ٨٦ – ٨٨ والمعالم ٢١ – ٢٦ ، وقد ناقشها الآمدى فى المآخذ أيضا لوحة ٧٩ أ – ٨١ أ واشار ابن تيمية إلى نقد الآمدى لها فى الموافقة ٢٠٠/٢ وما بعدها .

إثبات حدثها وبيان وجودها بعد عدمها ما سلكناه فى قطع تسلسل العلل والمعلولات ، وقد سبق وجه تحقيقه[1] ، فلا حاجة إلى إعادته ، واللازم عن ذلك على معتقد الخصم حدث الأفلاك لضرورة الحدث والانتهاء لما قام بها من الحركات وامتناع خلوها عنها عنده[2] ، ويلزم من ذلك حدوث العقول التى هى مبادئ الأفلاك عندهم ، وحدث المعلول الأول الصادر عن واجب الوجود ، لكون ما وجد عنه وعنها حادثا ، وأن إيجادها لما وجد عنها ليس إلا بالذات وأن التقدم والتأخر بينهما بغير هذه الرتبة من الممتنعات كما عرفنا ، من تفصيل مذهبهم وأوضحناه من زيف معتقدهم .

ويلزم من ذلك أن يكون وجود ما صدر عن واجب الوجود اختياريا وإبداعيا[3] لا واجبا، إذ لو استند ذلك إلى ذات المرجح له لما تأخر عن وجوده ، لتساوى أوقات الحدوث بالنسبة إليه .

ولا يلزم على هذا أن يقال[4] : ولو كان وجوده إراديا لما تأخر وجوده عن وجود الإرادة المخصصة له ، لتساوى أوقات الحدوث بالنسبة إليها أيضا . إذ هو يتضمن إبطال معنى الإرادة ؛ إذ الارادة على ما وقع عليه الاتفاق – ليست إلا عبارة عن معنى يخصص الحادث بزمان حدوثه ، فإن قيل : إن نسبة سائر أوقات الحدوث إلى الارادة على وتيرة واحدة ، فلم خصصته بالبعض دون البعض ؟ كان معناه : لم كانت الإرادة إرادة[5] ؟ ولا يخفى ما فيه من الغباوة والحمق والجهالة وليس / هو إلا كما لو قيل : الإنسان – ١٠٣/ب

(١) فى القانون الأول ل ٥ أ – ٦ أ من هذا الكتاب .

(٢) قارن بموافقة صحيح المنقول ٢١٦/١ – ٢٢٢ .

(٣) يستخدم الآمدى هذا المصطلح السينوى هنا بمعنى مغاير ، انظر ابن سينا بين الدين والفلسفة ١٢٨ – ١٣٤ وحوار بين الفلاسفة والمتكلمين ٦٢ – ٧٤ .

(٤) قارن هذا القول بما فى نهاية الاقدام ٣٨ – ٤٢ ، والمآخذ لوحة ٦٨ ب ، ٦٩ ب .

(٥) قارنه بالغزالى فى الاقتصاد ٥١ ، ٦٣ ، ٦٤ وعبد الجبار فى شرح الأصول الخمسة ١١٦ ، ومناهج الأدلة ٢٠٢ – ٢٠٧ حيث ينتقد هذا الجواب وموافقة صحيح المنقول ٢٠٢/١ – ٢٠٣ حيث يذكر من قالوا به ويشير إلى نقد ابن رشد له ، وانظر أيضا المآخذ ٧٢ أ ونهاية الأقدام ٤٠ – ٤٢ والأربعين ٤٢ – ٤٣ حيث يعرض إجابات أخرى للمتكلمين عن هذه المشكلة .

مثلا – حيوان ناطق . [فقيل[1]] : ولم ؟ إذ ليس حاصله غير القول : لم كان الإنسان إنسانا ؟ وهو هو معنى ، وهذا ما أردنا ذكره فى إبطال القول بالقدم ، وإثبات سبق العدم .

وعند ذلك فلابد من الإشارة إلى شبه أهل التعطيل ، والإبانة عن معتمداتهم بطريق التفصيل :

الشبهة الاولى :

أنهم قالوا : لو كان العالم حادثا لم يخل – قبل الحدوث – من أن يكون ممتنعا أو ممكنا ، لا جائز أن يكون ممتنعا ، والا لما وجد ولا بغيره ، وان كان ممكنا فحدوثه بعد ما لم يكن إما لمرجح أو لا لمرجح : لا جائز أن يكون لا لمرجح ، والا كان بذاته واجبا ، ولما كان معدوما فى وقت ما ، وقد فرض معدوما ، وذلك محال . وان كان له مرجح فإما أن يكون قديما أو حادثا ، فان كان قديما فإما أن يكون عند الحدوث كهو قبل الحدوث أو أنه يحدث له أمر لم يكن ، فان كان عند الحدوث كهو قبله وجب أن يستمر العدم على ما كان . وإن حدث له أمر لم يكن فالكلام فى حدوث ذلك الغير كالكلام فيما وقع الكلام فيه أولا . وعند هذا فإما أن يتسلسل إلى غير النهاية ، أو يقف الأمر عند مرجح قديم من كل وجه لم يحدث له أمر : لا جائز أن يقال بالتسلسل، وان قيل بالثانى فيجب ان يستمر العدم أيضا ولا يقع به الترجيح كما لم يقع به الترجيح أولا . وهذا التقسيم بعينه لازم ان كان المرجح برمته حادثا . وهذه المحالات كلها انما لزمت من فرض العالم حادثا ، فلا حدوث[2] .

الشبهة الثانية :

أنه لو كان العالم حادثا لم يخل : إما أن يكون بينه وبين البارى – تعالى – مدة مفروضة ، أو لا مدة بينهما : فإن لم يكن بينهما مدة لزمت مقارنة وجود العالم لوجود

(١) زيادة ليست بالاصل .

(٢) قارن بنهاية الاقدام ٣٥ – ٤٥ وشرح الأصول الخمسة ١١٥ والاربعين ٤١ – ٤٨ وهذه الشبهة تلخيص لدليل العلة التامة الذى تمسك به الفلاسفة انظر المناقشات حوله فى النجاة ٢٢٥ – ٢٢٧ ، والمآخذ ٦٢ ب – ٦٦ ب حيث يصفه بانه اقوى حجج القائلين بالقدم وحوار بين الفلاسفة والمتكلمين ٥٩ – ١٦٢ ، وما سبق فى ص ٢٣٦ من هذا الكتاب .

البارى – تعالى – ومع ذلك يستحيل أن يكون حادثا ، والا كان البارى – تعالى – حادثا ، لضرورة مقارنته للحادث. وان كان بينهما مدة فإما أن تكون متناهية أو غير متناهية فإن، كانت متناهية لزم أن يكون وجود البارى – تعالى – متناهيا أيضا ، وهو ممتنع . وإن كانت غير متناهية فكما يلزم / جواز وقوع مدة لا تتناهى يلزم جواز وقوع عدة لا تتناهى[1] . ١٠٤/ا

الشبهة الثالثة :

هو أن الوجود صفة كمال ، وعدمه نقصان فلو كان العالم قديما لكان البارى – تعالى – فيما لم يزل جوادا ، ولو كان حادثا لما كان البارى – تعالى – فيما لم يزل جوادا ، وذلك نقص فى حقه . ولربما قرروا هذا بتقرير آخر ، وقالوا : لو كان العالم حادثا لما كان وجوده [إلا][2] بالإرادة ، وكل مُوجِد[3] بالإرادة فانه لابد وأن يكون الوجود[4] عنده [أولى[5]] من أن لا وجود ، وإلا كان فعله للوجود عبثا، وكل ما فعله بالفاعل أولى من أن لا فعله فإنه يستفيد بفعله كمالا وبتركه نقصانا ، والبارى يستحيل أن يستفيد كماله مما هو ناقص مفتقر اليه فى وجوده ، أو أن يكون البارى تعالى قبل حدوث العالم ناقصا[6] .

الشبهة الرابعة :

أنه لو كان العالم موجودا بعد أن لم يكن فكل موجود بعد ما لم يكن لابد له من زمان ومادة متقدمين[7] عليه ، أما وجه تقدم الزمان فهو أنّ ما وجد بعد العدم فله قبل كان معدوما فيه لا محالة ، وإلا لما كان له أول ، ثم ذلك القبل إما أن يكون موجودا أو معدوما :

---

(١) قارن بالمآخذ ٧٥ أ – ٧٧ أ ونهاية الاقدام ٣٠ ، ٣١ وابن سينا بين الدين والفلسفة ١٢٠ – ١٢١ والنظر دليل قدم الزمان والمناقشات حوله فى « حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ٢٠٥ – ٢٢٤ .

(٢) زيادة ليست فى الأصل .

(٣) فى الاصل (موجود) .

(٤) فى الاصل (جائز الوجود) ورجحت أن كلمة جائز هنا زائدة .

(٥) زيادة ليست بالاصل .

(٦) قارن بما فى الاشارات ٣/٥٤٧ – ٥٦٣ والنجاة ص ٢٥٧ عن « الجود الالهى » والاربعين ص ٥٠ ونهاية الاقدام ٤٥ – ٤٨ وشرح الأصول الخمسة ١١٦ والفصل ١٠ / ١٩ وابن سينا بين الدين والفلسفة ص ١٣٠ – ١٣٣

(٧) قارن بما فى المآخذ عن قدم الامكان وقدم الهيولى ٧١ أ – ٧٤ أ والاربعين ٤٦ ، ٥٠ ونهاية الاقدام ٣٣ . ٣٤ وانظر « حوار بين الفلاسفة والمتكلمين » ٢٢٥ وما بعدها ، وابن سينا بين الدين والفلسفة ١١٧ – ١٢٠ والفصل ١/١٠،١١

لا جائز أن يكون معدوما والا لما كان له قبل هو فيه معدوم ، فان كان موجودا فليس هو مع ولا بعد ، إذ القبلية لا تجامع المعية ولا البعدية بحال . وإذًا فذلك[1] » القبل قد تقضى ومضى وهو المعنى بالزمان ، ثم ما من قبل يفرض الا وهو فى تجويز العقل مسبوق بقبل آخر إلى ما لا يتناهى ، وفى القول بانتهائه إثبات العجز وإبطال التجويز وهو محال[2] .

وأما وجه الافتقار إلى سبق المادة فمن وجهين : أحدهما أنه إذا ثبت سبق الزمان فذلك مما لا يتم وجوده إلا بموضوع يقومه ؛ إذ هو معنى عرضى ، وأما الوجه الثانى فهو: أن كل حادث بعد ما لم يكن إما أن يكون واجبًا أو ممتنعاً أو ممكناً : لا جائز أن يكون واجبا والا لما زال موجودا ، ولا جائز أن يكون ممتنعا وإلا لما وجد ولا بغيره ، فبقى أن يكون باعتبار ذاته ممكنا . وإذ ذاك فاما أن يكون إمكان كونه معنى موجودا أو معدوما : لا جائز أن يكون معدوما [وإلا لما[3]] كان / الإمكان على وجوده سابقا ، إذلا فرق بين قولنا : ١٠٤/ب إن الإمكان معدوم وبين قولنا إنه لا إمكان . فبقى أن يكون موجودا[4] ، وإذا كان موجودا فهو مما لا سبيل إلى قيامه بنفسه فتعين افتقاره إلى مادة يقوم بها ويضاف إليها ، وهكذا فى كل ما يفرض من الحوادث إلى ما لا يتناهى ، لكن منهم من أثبت لها وجودا مجردا عن الصورة ، نظرا إلى أن ما صورة تفرض الا ويمكن القول بفسادها وكون غيرها ، وما جاز عروّه عن كل واحد واحد من آحاد الصور جاز عروّه عن الجميع ، ومنهم من لم يثبت لها وجودا دون الصورة[5] ؛ بناء على أنه لو كان لها وجود دون الصورة لم يخلُ ، إما أن تكون متحدة أو متكثرة : لا جائز أن تكون متحدة والا كان ذلك لها لذاتها ، ولما تصور عليها نقيض الاتحاد . ولا جائز أن تكون متكثرة ؛ إذ التكثر لها مع قطع النظر عن الصور وهما يوجب التغاير والتمييز ممتنع .

---

(١) فى الأصل « وإذ ذاك » .

(٢) قارن بالاربعين ٥٠ والنجاة ٢٥٧ – ٢٥٩ .

(٣) زيادة ليست بالاصل .

(٤) قارن بالاربعين ٤٩ ، ٥٠ ونهاية الاقدام ٣٣ ، ٣٤ .

(٥) قارن بالنجاة ٢/٩٩ – ١٠٢ وانظر بشأن الخلاف المشار اليه حول حقيقة الامكان أو الهيولى « حوار بين الفلاسفة والمتكلمين » ٢٤٠ – ٢٥٤ .

قالوا : وليس يلزم من جواز عروها فى حالة الوجود عن كل واحدة من آحاد الصور جواز عروها عن جميع الصور ، لجواز أن يكون الشرط فى تحقق وجودها ليس إلا واحدة من الصور على البدل ، كيف وأن القول بجواز عروها عن كل ما يقدر من الصور فى حالة الوجود غير مسلم ، فان ما وقع به الاشتراك من الصورة الجسمية وهى الأبعاد التى تشترك بها الأجسام فيما بينها ، من حيث هى أجسام ، لا يجوز تبدلها أصلا ، وإن جاز القول بتبدل غيرها من الصور ، واتساع القول فى ذلك لائق بالقانون الحكمى ، وحقيق بالمنهج الفلسفى[1].

وهذه الشبهة فى إثبات المادة هى ما أوجبت للجمهور من المعتزلة اعتقاد كون المعدوم شيئا وذاتا معينة من غير أن يصفوه بالوجود[2]، لكن منهم من أثبت له خصائص الوجود بأسرها حتى التحيز للجوهر والقيام بالمحل إن كان عرضا ، ومنهم من أثبت له خصائص الوجود غير هذين ، ومنهم من لم يطلق عليه اسم الشيئية إلا لفظا وعبارة فقط[3] ، وسنستقصى الكلام فى الرد عليهم إذا انتهينا من الانفصال عن شبه أهل الضلال إن شاء الله تعالى .

والجواب

١/١٠٥ / (أما الشبهة الاولى) :

فمندفعة ، من جهة أنه لا مانع من أن يكون حدوث العالم مستندا إلى إرادة قديمة اقتضت حدوثه فى الوقت الذى حدث فيه ، واقتضت استمرار عدمه إلى ذلك الوقت أيضا ، فعند ذلك لا يكون الحدوث والتجدد لتجدد شيء ولا لعدمه[4]، [ولا][5] يلزم من وجوده أن يكون مقتضاه موجودا مع وجوده ، ولا يلزم على هذا إلا ما ذكروه فى إبطال القول بالصفات أو استبعاد صلاحية الارادة للتخصيص ، بناء على أن نسبة جميع الأوقات إليها نسبة واحدة

(١) قارن بالنجاة ٩٨ – ١٠٠ والاشارات والتنبيهات ج ٢ مقدمة المحقق د ـ سليمان دنيا ٦٦ – ٧١ ، ١٧٧ – ١٦٠

(٢) قارن بمناهج الأدلة ١٣٩ ونهاية الاقدام ٣٣ ، ٣٤ ففيهما نفس الفكرة ، وانظر ما سيأتى عن مسألة المعدوم فى ص ٢٧٤ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٣) قارن بابن الوزير فى ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ٩٩ – ١٠٣ وانظر نشأة الفكر للنشار ١/٤٦٩ – ٤٧٢ .

(٤) فى الاصل (العدم) .

(٥) زيادة ليست فى الأصل .

وقد تكلمنا على ذلك بما فيه مقنع وكفاية[1] . كيف وان ذلك ما يصح استبعاده من الخصم والا لما ساغ له الاعتراف بوجود حادث ما ، والا فما ذكره من الشبهة تكون إذ ذاك لازمة له من غير محيص[2] .

(وأما الشبهة الثانية) :

فإنهم إن أرادوا بالمدة معنى زمانيا وامرا وجوديا حقيقيا ، فالتقسيم بذلك انما يصح على ما [هو][3] قابل للتقدم والتأخر والمعية الزمانية ، وأما على ما ليس بقابل فلا ، والبارى ـ تعالى ـ ليس بقابل للتقدم والتأخر بالزمان « لكون وجوده غير زمانى ، كما أنه غير قابل للتقدم والتأخر المكانى لكون وجوده غير مكانى ، فإذا قيل : إن تقدمه على العالم بمدة زمانية كان محالا ، كما أنه محال [أن][4] يتقدم على العالم بالمكان ، وعلى ذلك فلا يلزم بنفى المدة والتقدم الزمانى القول بالمعية بينهما ، كما لا يلزم القول بنفى المكان والتقدم به المعية أيضا . فإذًا المعنىّ بكون البارى ـ تعالى ـ متقدما أنه كان ولم يكن معه شئ ، والمعنىٌّ بكون العالم حادثا أو متأخرا أنه كان بعد ما لم يكن ، وذلك لا يستوجب التقدم بالزمان ولا التأخر به .

نعم ، لا ينكر أن الأوهام قد تنقطع عن الوقوف على مدة لا يرتمى الوهم إلى تقدير مدة قبلها ، وإلى تقدير مدة بين وجود الواجب بذاته ووجود العالم ، لكن ذلك كله من تقديرات الأوهام وتخييلاتها ، فلا يقضى بها على العقليات والأمور اليقينيات ، بل يجب أن يقضى بكل منهما على تقديراتها ومنها تقدير[5] [أن][6] / العالم إما خلاء أو ملاء إلى غير النهاية . ١٠٥/ب كيف وأنه لما أريد بلفظ المدة الزمان كان التقسيم خطأ ؛ إذ الزمان من العالم والكلام أيضا

(١) فى القانون الثانى ـ الطرف الأول (فى إثبات الإرادة) ، وانظر ص ٢٦٥ من هذا الكتاب .

(٢) قارن بالمآخذ حيث يبدأ بهذا الجواب ويتبعه اجابات أخرى ٦٥ أ ، ب – والأربعين ص ٥١ ، ٥٣ ونهاية الاقدام ٣٦ – ٤٦ .

(٣) زيادة ليست فى الأصل .

(٤) زيادة ليست فى الأصل .

(٥) فى الأصل (مقدور)

(٦) زيادة ليست بالاصل .

واقع فيه . فإذا قيل : إما أن يكون بين البارى – تعالى – وبين العالم زمان أو ليس . فهو محال ؛ إذ الزمان الذى وقع الخلاف فيه لا يكون متقدما على نفسه ، بحيث يفرض أنه بين نفسه وبين البارى – تعالى – ، اللهم إلا أن يفرض الكلام فى بعض الأزمنة ، وهو غير مقصود بالخلاف ، إذ ليس هو كل العالم وانما هو بعضه[1] .

(وأما الشبهة الثالثة) :

فحاصلُ لفظ « الجود[2] » فيها يرجع إلى الدلالة على صفة فعلية[3] وهو كونه موجدا[4] أو فاعلا لا لغرض يعود إليه ، ولا لنفع يتوجه عليه . وعند ذلك فادعاء كونه صفة كمالية ليس هو بأولى من ادعاء كونه ليس بكمال ؛ إذ ليس هو من الضروريات ولا من المعانى البديهيات . كيف وأنه لو كان من الكمالات لقد كان كمال واجب الوجود متوقفا على النظر إلى ما هو مشروف بالنسبة إليه ومتوقف فى وجوده عليه ، ومحال أن يستفيد الأشرف من مشروفه كماله ، كما فى كونه موجدا بالإرادة .

ثم ولو فرض ذلك فإنما يكون عدمه نقصا أن لو قدر [جواز][5] وجود الكائنات أزلا ، إذ كون الشىء واقعا فرع كونه جائزا ، [و][5] إذ قد بينا أن ذلك ممتنع بما سلف[6] ، فإذا لا نقص بعدم إيجاد ما هو ممتنع ، وهذا على نحو قولهم فى نفى النقص عنه بمنع ايجاده للحوادث المركَّبات بناء على امتناع صدورها ووقوعها به من غير واسطة ، ولا يلزم من عدم جوازه فى القدم أن يكون ممتنعا بحيث لا يتصور وجوده ولا فى وقت ما ، وان كان يلزم من ذلك أن يكون فى الأزل ممتنعا ، وذلك أن ما قُضى بامتناع وجوده فى الأزل هو ما لا يتناهى ، وما قُضى بجواز وجوده ما هو متناه ، وليس يلزم من امتناع ما لا يتناهى امتناع ما هو متناه .

---

(١) قارن بنهاية الاقدام ٣١ – ٣٣ والاربعين ٥٣ ومناهج الادلة ٢٠٥ – ٢٠٧ ، ونظرية المعرفة ٢٢٠ – ٢٣٢ والمآخذ ٧٥ أ – ٧٧ أ وانظر مذهب الذرة لبينس ٨٢ ، ٨٣ « وحوار » للالوس ٩٦ وما بعدها واللمحة للحصنى ٢٢–٢٨ .

(٢) فى الاصل (الوجود) وانظر نهاية الأقدام ٤٦ .

(٣) فى الاصل (قطعية) صححتها اعتمادا على نهاية الاقدام ٤٦ .

(٤) فى الاصل (موجودا) .

(٥) زيادة ليست فى الأصل .

(٦) فى القانون الأول من هذا الكتاب .

ثم ولو قدر أن وجوده فى الأزل جائز لكن يجب القول / بتناهيه كما يجب القول بتناهى أبعاد العالم وإن كانت بالنظر إلى الجواز العقلى لا تتناهى[1] . ١٠٦/١

وأما ملازمة النقص للايجاد بالارادة والاختيار فمبنى على رعاية الصلاح والأصلح ووجوب النظر إلى الأولى ، وقد بينا وجه إبطاله فيما سلف ، وبينا أن الفعل وأن لا فعل بالنظر إلى واجب الوجود سيان ، وهما بالنسبة اليه متساويان ، وأنه لا أولوية ولا ترجيح ، وأن له ان يفعل وأن لا يفعل ، من غير أن يكون المفعول أو المتروك نفسه حسنا ولا قبيحا[2] ، وعلى هذا فهو لا يستفيد بالفعل كمالاً ، ولا بالترك نقصانا .

ثم كيف يصح هذا الإلزام من الخصم مع اعترافه بأن ما [فى][3] عالم الكون والفساد من الحركات والامتزاجات وسائر الحادثات مستندة إلى الحركات الدورية ، وهى بأسرها تستند إلى ارادة قديمة نفسية ثابتة للاجرام الفلكية ، ولا محالة أن الجوهر النفسانى أشرف مما وجب به ، فان كان الإيجاد بالارادة مما يوجب توقف كمال المريد على المراد ، فكيف قال بذلك فى النفس وهى أشرف مما وجد بها ؟ وان [كان][3] ذلك مما لا يوجب التوقف فكيف صح إبعاده من الجملة ؟ فما يتحقق جوابا للخصم عن الالزام عن إيجاد الأنفس الفلكية للحركات الدورية فهو بعينه جواب لنا ههنا ، وهذا كله مما قد نبهنا عليه فيما سلف[4] .

(وأما الشبهة الرابعة :)[5]

فأما[6] دعوى لزوم سبق الزمان على كل ما حدوثه بعد العدم بناءً على قياسه فمبنى على كون القبل أمرا وجوديا ومعنى حقيقيا ، وليس كذلك ، بل المعنى بكون الحادث ذا قبل أنه لم يكن فكان ، وذلك إنما هو أمر سلبى لا معنى وجودى ، ومهما قيل إنه ذو قبل موجود فلا يعنى به إلا هذا ، ومهما ورد السلب على القبلية فهو وارد على السلب ، وذلك لا يجوز ؛ إذ سلب

---

(١) قارن بالنجاة ١١٨ – ١٢٨ والاشارات ٢/١٦٠ – ١٧٨ .

(٢) قارن بشرح الأصول الخمسة ٣٠١ – ٣١٦ وراجع ما مر فى ل ٨٨ أ .

(٣) زيادة ليست بالاصل .

(٤) قارن رده لهذه الشبهة بما فى الأربعين ٥٣ ونهاية الاقدام ٤٦ – ٤٩ وبما مر فى ل ٨٨ أ–٨٩ أ

(٥) هذا العنوان ليس بالاصل ، زدته لأن المؤلف جرى على ذلك فى الشبه الثلاث السابقة .

(٦) فى الأصل (وأما) اضطررت إلى تغييرها بعد زيادة العنوان السابق .

السلب إيجاب الإيجاب وهو محال ، لما أسلفناه . لكن غاية ما يقدر وجود مدة سابقة بناء على تقدير وهمى وتجويز خيالى، وذلك مما لا يقضى به على العقول ، لما عرف[1] .

١٠٦ / ب / وبما حققناه ههنا يبطل ما ذكروه من بيان سبق المادة فى الوجه الأول ايضا ، وأما ما ذكروه فى الوجه الثانى[2] :

فقد قيل فى دفعه : إن معنى كون الشيء ممكنا أنه مقدور عليه ، وذلك مما لا يستدعى وجود مادة تقوم المقدورية بها . وهو غير[3] صواب ، فإنا لو جهلنا كون الشيء مقدوراً عليه أو ليس مقدورا لم يمكنا التوصل إلى معرفته إلا بكونه ممكنا أو ليس بممكن ، فلو كان معنى كونه [ممكنا][4] أنه مقدور لقد كان ذلك تعريف الشيء بنفسه فى حالة كونه مجهولا ، وهو محال .

فإذًا الصواب أن يقال : إن الإمكان أيضا ليس هو فى نفسه حقيقة وجودية ولا ذاتًا حقيقية ، وانما حاصله يرجع إلى نفى (لزوم)[4] المحال من فرض وجود الشيء وعدمه ، وذلك لا يستدعى مادة يضاف اليها ولا يقوم بها ، إذ هو فى المعنى ليس الا من القضايا السلبية دون الإيجابية. كيف وان ذلك مما لا يصح ادعاؤه من الخصم والا كان واجبا لذاته أو لغيره : فان كان واجبا لذاته فقد لزم اجتماع واجبين، وهو خلاف ما مهدت قاعدته . وان كان وجوبه لغيره لزم أن يكون لذاته ممكنا . ثم ولو استدعى الامكان مادة يُضافُ اليها سابقة على كون ما قيل له ممكن لكان كل ممكن هكذا ، وذلك مما يخرِم قاعدة المحققين من الالهيين فى النفوس

---

(١) هذا رده على الشبهة الرابعة « الأخيرة » فى شقها الأول ، قارن رده — بنهاية الاقدام ٣٢ ، ٣٣ والأربعين ٥٣ (وكلاهما متأثر بالغزالى فى التهافت انظر حوار . . للآلوسى ص ٢٠٥ وما بعدها) وبشرح الأصول الخمسة ١١٤ ، ١١٥ والفصل ١/١١ ، ٢٤ والمآخذ ٧١ أ — ٧٢ ب .

(٢) وهذا هو الشق الخاص بقدم الهيولى أو الإمكان قارن الرد الذى ارتضاه هنا بنهاية الاقدام ٣٣ — ٣٥ والأربعين ٥١ — ٥٣ وانظر ابن سينا بين الدين والفلسفة ١١٧ — ١٢٠ وحوار . . للالوسى ص٢٢٩ وما بعدها ، والمآخذ ٧١ أ- ٧٤ أ والفصل ١/١١ .

(٣) أشار ابن رشد إلى هذا الجواب ورفضه لمثل السبب المذكور هنا فى تهافت التهافت ٦٨ — ٧٠ ، وانظر حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ٢٣٣ — ٢٣٥ .

(٤) زيادة ليست بالأصل .

الإنسانية والجواهر الصورية فانها فى أنفسها ليست مادية ، وان كانت ممكنة ، وجودها بعد ما لم تكن ، فإذًا الواجب أن يتصورمن[1] إمكان كل موجود بعدالعدم ما يتصوره الخصم من إمكان النفوس الانسانية والجواهر الصورية وغير ذلك من الأمور البسيطة الغير المادية[2] .

فان قيل : الإمكان وان رجع حاصله إلى سلب المحال عن طرف الوجود والعدم ، فهو لا محالة يستدعى ما يصح أن يضاف إليه الوجود والعدم الذين سلب المحال عن فرضهما ، وذلك الذى يصح اتصافه بالوجود والعدم هو الذى يجب[3] أن — يكون سابقا / وهو المعنى ١٠٧/أ بالمادة ، وعلى هذا القول فالإمكان[4] السابق على النفوس الإنسانية والجواهر الصورية إنما هو عائد إلى المواد فيقال : إنها ممكن أن تدبرها النفس الناطقة وممكن أن تحل بها الصورة ، أما أن يكون عائدًا إلى نفس الصورة والنفس فلا .

قلنا : ولو استدعى سلب المحال عن فرض الوجود والعدم مادة يضاف إليها الوجود والعدم لاستدعى الامتناع ، وهو لزوم المحال من فرض الوجود ، مادة يضاف إليها الوجود ، ولو كان كذلك للزم من فرض القول بامتناع إلهين ووجود مبدأين[5] تحقق المادة وهو محال . ومن رام تفسير امتناع وجود الشريك أو مبدأ[6] آخر بوجوب انفراد واجب الوجود عن النظير ؛ إذ هو لازم امتناع وجود النظير حتى ترجع الإضافة إلى ذات البارى ، تعالى ، فهو — مع تعسفه وإهمال النظر فيما يستحقه الشريك الممتنع لذاته — قد لا يسلم عن المعارضه بنفس الإمكان السابق على الوجود بعد العدم بما يوجب رده إلى ذات واجب الوجود أيضا ، وهو أن يقال : المعنىّ بكون الحادث ممكنا قبل وجوده جواز وجود البارى — تعالى — ، مع وجوده ؛ إذ هو لازم قولنا : ليس بواجب الانفراد ولا ممتنع ، ولا محيص عنه. وأما رد الإمكان فى النفوس

---

(١) فى الأصل « مع » .

(٢) قارن هذا الالزام بحدوث النفوس بما فى نهاية الأقدام ٢١ ، ٣٢ وانظر كلامه عن حدوث النفس عند محققى الفلاسفة الإلهيين فى القانون السادس .

(٣) فى الأصل (بحيث) .

(٤) فى الأصل (الإمكان) بدون وفاء .

(٥) فى الأصل (هادين) .

(٦) فى الأصل (و) بدلا من أو

والصور إلى المواد وكونها ممكنة أن تحل فيها الصور أوتدبرها النفوس فلا يستقيم ؛ فإن الصور والنفوس – باعتبار ذواتها – لا تخرج عن أن تستحق الوجوب أو الامتناع أو الإمكان ، وقد بان أن الإيجاب والامتناع عليهما ممتنعان فتعين الإمكان ، والامكان الثابت للشئ باعتبار ذاته لا يتصور أن يعود إلى غيره . ثم وإن صح ذلك فقد لا يبعد أيضاأن يفسر غيره الامكان فى الحادث بجواز إيجاد الموجِد[1] له ، وعند ذلك فتكون اضافة الإمكان إلى الموجِد لا إلى الموجد ، وبه يندفع ما ذكروه .

فإذًا قد ثبت أن الكائنات موجودة بعد ما لم تكن ، ومسبوقة بالعدم ، من غير سبق مادة ولا زمان ،واندفع / ما فى ذلك من الخيالات ، وبطل ما فيه من الإشكالات . ١٠٧/ب

وأما الرد على المعتزلة :

فى اعتقادهم كون المعدوم شيئا[2] :

فقد سلك بعض المتكلمين فى ذلك منهاجا ضعيفا ، فقال[3] : تقرر فى أوائل العقول أن النفى والإثبات متقابلان تقابل التناقض ، وكذلك المنفى[4] والمثبت ، ولهذا ان من نفى شيئا معينا[5] فى حال مخصوص بجهة لم يمكنه القول بإثباته من حيث نفاه قال : فإذا كان المنفى ثابتا على أصل من يقول بكون المعدوم شيئا فقد رفع هذه القضية ، ثم نظم لذلك عبارة فقال : كل معدوم منفى ، وكل منفى ليس بثابت فيترتب عليه أن كل معدوم ليس بثابت .

(١) فى الأصل (الموجود) .

(٢) قارن عرضه لمسألة المعدوم بما فى : الانتصار للخياط والمغنى ١٥٣/٥ ، ١٥٤ والتمهيد ٤٠ ، ٤١ والشامل ٣٤/١ – ٤٦ والارشاد ٣١ ونهاية الاقدام ٣٣ ، ٣٤ ، ١٥٠ – ١٦٣ ومناهج الأدلة ١٣٩ وشرح الطحاوية ٥٠ وتبيين كذب المفترى ١٣٣ والمحصل ٣٤ ، ٣٧ والأربعين ٥٣ ، ٦٨ .
ويلاحظ هنا أن الآمدى ينسب فكرة المعدوم إلى المعتزلة مطلقا ، بينما ينسبها الشهرستانى إلى أكثرهم نهاية الاقدام ص ١٥١ ونجد التفصيل الدقيق لمواقف المعتزلة من هذه المسألة فى الفرق بين الفرق ١٦٣ – ١٦٥ والملل والنحل ١٠٣/١ ، ١٠٨ والمحصل ٣٧ ، ٣٨ وترجيح أساليب القرآن ١٠٠ ، ١٠١ .

(٣) هو الشهرستانى فى نهاية الأقدام ١٥١ ، والآمدى هنا ينقل عنه بتصرف قليل .

(٤) فى الأصل (النفى) صححته اعتمادا على نهاية الأقدام – لاحظ التعليق السابق .

(٥) فى الأصل (معنويا) صححته اعتمادا على نهاية الاقدام .

واعلم أن هذا المسلك مما لا يقوى ، وذلك أن الخصم وان سلم أن التقابل واقع بين النفى والإثبات والوجود والعدم فهو لا يسلم ترادف النفى والعدم ولا الوجود والثبوت[1] حتى يلزم من تقابل الإثبات والنفى أو من تقابل الوجودوالعدم تقابل الإثبات والعدم . بل مدلول لفظ الثبوت عنده أعم من مدلول لفظ الوجود ، فكل موجود ثابت وليس كل ثابت موجودا ، وعند ذلك فلا يلزم من العدم النفى ولا التقابل[2] من القضاء عليه بالإثبات[3] ، لكنه قد وجه بعد ذلك خيالا رام به دفع هذا الاشكال ، فقال . إذا كان **الاثبات أعم من الوجود** وهو عام له وللعدم فهلا قيل مثله فى مقابله وهو النفى فيكون النفى أعم من العدم حتى يكون بصفة عمومه حالا ووجها ثابتا للمنفى ، كما كانت صفة خصوص العدم[4] حالا ووجها ثابتا للمعدوم ، وذلك يفضى إلى تحقق الإثبات للنفى فى الحال، وان قلتم بأنه لا فرق بين المنفى والمعدوم فيلزم من القضاء على كون المعدوم شيئا ومعنى ثابتا رفع التقابل بين النفى والإثبات وهو محال .

ولم يعلم أن ادعاء عموم النفى بالنسبة إلى المعدوم بعد تسليم عموم الثبوت بالنسبة إلى الموجود والمعدوم مما يشعر بعدم اطلاعه على معنى التقابل وأحكامه ؛ / وذلك أن من أحكام التقابل أن يكون كل واحد من المتقابلين عند صدقه أخص من مقابل ما هو أخص من مقابله ، ولا يجوز أن يكون مساويا له ولا أعم منه صدقا [وإن[5]] كان أعم منه كذبا ، ولا يجوز أيضا أن يكون مساويا له ولا أخص منه من جهة الكذب ، وذلك لأنه مهما صدق أحد المتقابلين كذب الآخر بالضرورة ، فإذا كان الكاذب أعم من غيره لزم كذب ذلك الغير؛ لأنه مهما كذب الأعم كذب الأخص ضرورة من غير عكس ، ومهما كذب ذلك الأخص فمقابله صادق لا محالة . وعند ذلك فلو كان هذا المقابل المفروض صدقه ثانيا مساويا للمفروض صدقه أولا فى الصدق والكذب للزم منه مساواة نقيضه فى الصدق والكذب لما ١٠٨/أ

(١) فى الأصل (ولا الثبوت) ولا هنا زائدة .

(٢) كذا بالأصل والمقصود « التناقض » وانظر ما سبق فى ل٢١٠ ب ، ٢٢ ب فى القانون الثانى « ص ٤٠–٤٢ من هذا الكتاب » عن معنى التقابل وحقيقة المتقابلين .

(٣) قارن رده هذا على الشهرستانى برد الطوسى على الرازى فى شرحه للمحصل ص ٣٤ ، ٣٥ .

(٤) فى نهاية الأقدام – نشرة الفردجيوم – ص ١٥٢ : « خصوص المعدوم » ولكن الموجود بغاية المرام أنسب للسياق فاثبته . وفى النشرة المشار اليها اخطاء مماثلة ينبغى أن يتنبه لها قارئها .

(٥) زيادة ليست بالأصل .

فرض أعم منه أولا ؛ لضرورة كونهما نقيضين لمتلازمين فى الصدق ، وأنه مهما صدق أحد المتلازمين المتعاكسين صدق الآخر ، ويلزم من فرض صدقهما كذب نقيضهما أيضا بجهة التلازم ، وكان قد فرض أحدهما أعم من الآخر ، ومحال أن يكون الأخص مساويا لما هو أعم منه ، وكذا لو فرض أخص منه .

وإذا عرف ذلك فى حالة الصدق أمكن نقله إلى حالة الكذب بعينه أيضا ، ومن اعتاص عليه فهم هذا الفصل ههنا فعليه بمراجعة كتبنا المختصة بهذه[1] الصناعة . فمهما[2] وقع التسليم بكون الثبوت أعم من الوجود المقابل للعدم ، فمهما صدق الثبوت لزم أن يكون مقابله وهو النفى أخص من العدم الذى هو مقابل الوجود ، لضرورة كونه أخص من الثبوت ، حتى يكون كل منفى معدوما ، ولا يلزم أن يكون كل معدوم منفيا ، وإلا للزم منه مساواة الأعم للأخص كما بيناه وهو محال . ثم إنه وإن صدق كون النفى عاما أو خاصا فليس يلزم عند الخصم أن يكون كل ما خص أو عم حالا ثابتة حتى يلزم الثبوت للمنفى ، بل الاشتراك قد يقع عنده فى السلوب ، وليست السلوب عنده أحوالا ، بل هى أعدام محضة ، والحال لا يوصف عنده بالعدم كما لا يوصف بالوجود / وكذلك قد يكون الافتراق بالسلوب كما يكون بالأحوال ، وذلك بأن يكون ما ثبت لأحد الشيئين مسلوبا عن الآخر فيكون التمييز بينهما بثبوت الحال فى أحدهما ونفيها عن الآخر ، وذلك كما فى التمييز بين الموجود فى حال وجوده وبينه فى حال عدمه فليس العدم عنده حالا ثابتة للمعدوم حتى يقاس عليها الثبوت أيضا[3] .

١٠٨/ب

ولقد سلك بعض المتأخرين[4] فى ذلك طريقا آخر ، فقال : نفرض الكلام فى السواد والبياض مثلا ، فإنه عند الخصم ذات ثابتة وحقيقة معينة ، فنقول : ذات السواد فى حال العدم لا تخلو إما أن تكون لذاتها متحدة أو متكثرة ، فان كانت متحدة لم تقبل التكثر؛

(١) يقصد صناعة المنطق وله فيه عدة كتب منها دقائق الحقائق وشرح الاشارات المسمى « كشف التمويهات » وربما كانت هذه هى الاحالة الوحيدة فى غاية المرام « إلى مؤلفات أخرى له » .

(٢) قبل هذه الكلمة كلمة أخرى تعذرت قراءتها .

(٣) راجع ما سبق عن معنى الحال فى أول القانون الثانى ل ١٠ أ — ١٥ أ من هذا الكتاب ٨٠ .

(٤) لعله الإمام الرازى فقد عرض هذه الوجوه فى المحصل ص ٣٤ ، ٣٥ وان لم يرتبها على النحو الذى يعرضه الآمدى هنا

فإن [ما[1]] كان مستحقا للوحدة باعتبار ذاته استحال عليه التكثر فى نفسه ، وان كانت متكثرة فهو أيضا باطل من ثلاثة أوجه :

الوجه الأول : هو أن التكثر اما باعتبار صفات ذاتية أو باعتبار صفات عرضية ، لا جائز أن يكون التكثر باعتبار صفات ذاتية ، إذ الكلام واقع فى نوع السواد من حيث هو سواد ، ولا اختلاف[2] فيه من حيث هو سواد ، وإن كان الاختلاف باعتبار أمور عرضية ، والأمور العرضية يخصصها قيامها بكل واحد من آحاد النوع ، [وهو[3]] فرع تحقق ذلك الواحد بما خصصته من الأمور الذاتية ، وذلك يفضى إلى أن تكون العرضيات سبب تكثر ما لا يتصور قيامها به إلا بعد تكثر . وهو دور .

الوجه الثانى : هو أن المميزات المعلومة بأسرها ممتنعة فى حال العدم وهى الزمان والمكان والجهة وغير ذلك ، فالتكثر يكون غير معقول .

الوجه الثالث : هو أنها لو كانت متكثرة لم تخل إما أن تكون متناهية أو غير متناهية : فإن كانت متناهية فليس القول بثبوت بعض الجائزات بأولى من البعض ، إذ الجائزات غير متناهية . وان كانت غير متناهية فاذا أخذت مع ما خرج منها إلى الأعيان أمكن فيها فرض الزيادة / والنقصان بأمر متناه ، ووقوع ذلك بين ماليسا متناهين محال .

١٠٩/ أ

وذلك أيضا غير مرضى وهو أن ما ذكره نفسه لازم له فى الذوات الموجودة فإنه يصح أن يقال : اما أن تكون مستحقة لذواتها الكثرة أو التوحد ، لا جائز أن تكون مستحقة للوحدة ، والا لما تكثرت ، وان كانت متكثرة فالتكثر اما بأمور ذاتية أو بأمور عرضية ، وهلم جرا إلى آخر الالزام ، ولا محيص عنه ، فما هو جواب له ههنا هو جواب الخصم أيضا .

وما ذكره فى الوجه الثانى من [أن[3]] الأسباب الموجبة للكثرة بأسرها ممتنعة فى حالة

(١) زيادة ليست بالأصل .

(٢) فى الأصل (وكذا لا اختلاف فيه) .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

العدم فإنه إن أريد به انتفاء الوجود فصحيح ، وان أريد به انتفاء الإثبات فذلك مما لا يسلمه الخصم ، بل ما وقع موجبا للتكثر فى حالة الوجود بوجوده فهو بعينه موجب للتكثر فى حالة العدم بثبوته ، كيف وأنه – مع ما فيه من الركاكة – مناقض للوجه الأول ، من جهة أنه يتضمن القول بجواز التمييز بالأمور العرضية والوجه الأول يمنعه .

وما ذكره فى الوجه الثالث من امتناع ثبوت ذوات لا نهاية لها بناء على فرض وقوع الزيادة والنقصان بأمر متناه فقد سبق وجه إفساده فيما مضى[1] .

فإذًا الرأى الحق والسبيل الصدق[2] أن يقال : لو كانت الذوات ثابتة فى العدم فعند وجودها إما أن يتجدد لها أمر لم يكن لها فى حال عدمها أو ليس : فإن قيل بالأول فهو أيضا إما جوهرا وإما عرضا وإما حالا زائدا عليهما[3] ، لا جائز أن يكون جوهرا ولا عرضا ، إذ قد فرضت ذواتها ثابتة بدليا ، إذ لا فرق فى ذلك بين جوهر وجوهر ، ولا بين عرض وعرض ، وان كان حالا زائدة فهو مبنى على القول بالأحوال وقد سبق إبطالها .

وإن قيل بالثانى لم يكن فرق بين الوجود والعدم وهو محال ، والقول إذًا بالحدوث والوجود محال . وهذا المحال إنما لزم من فرض الذوات ثابتة فى العدم ومتحققه فى القدم ، فلا ثبوت لها ، والتحقق بالحدوث والثبوت إنما هو لنفس الذوات الجوهرية والعرضية لا غير .

١٠٩/ب / وأيضا فإنا نفرض الكلام فى السواد والبياض فنقول : لو كانت ذواتها ثابتة فى العدم فإما أن تكون مفتقره إلى محل تقوم به أو غير مفتقرة ، لا جائز أن تكون غير مفتقرة وإلا فعند وجودها إما أن تفتقر أو لا تفتقر : القول بعدم الافتقار محال ، والا لما وقع الفرق بين الجواهر والأعراض ، وان افتقرت فإما أن تفتقر إلى المحل باعتبار ذواتها

(١) فى القانون الأول عند نقد أدلة المتكلمين على بطلان التسلسل ل ٢ وما بعدها من هذا الكتاب ، وقارن ردوده هنا على الرازى بردود الطوسى عليه فى شرح المحصل ص ٣٤ ، ٣٥ .

(٢) أشار الشهرستانى فى نهاية الأقدام ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٥٩ – ١٦١ إلى هذا الرد المختار ولكن لم يفصله هذا التفصيل . ولم يذكر مثال السواد والبياض على هذا النحو الذى يعرضه الآمدى هنا .

(٣) كذا فى الأصل بالنصب .

أو باعتبار أمر وجودها ولا جائز أن تكون مفتقرة من حيث وجودها ؛ إذ الوجود من حيث هو وجود عند الخصم قضية واحدة شاملة للجوهر والعرض ، فلو افتقر العرض إلى المحل من حيث وجوده لافتقر الجوهر أيضا وهو ممتنع ، فبقى أن يكون الافتقار إلى المحل من حيث ذواتها ، وإذ ذاك فلا فرق بين أن تكون موجودة أو معدومة ، فان ما هو المفتقر فى حالة الوجود هو بعينه الثابت فى حالة العدم .

وإذا كانت مفتقرة إلى محل تقوم به فاذا فرضنا سوادا وبياضا متعاقبين على[1] محل واحد فى طرف الوجود فإما أن يكونا قبل وجودهما قائمين بذلك المحل ، أو أحدهما قائم به والآخر قائم بغيره : لا جائز أن يكون أحدهما قائما به والآخر قائما بغيره ؛ وإلا فعند وجوده فيه يلزم عليه الانتقال ، والانتقال على الأعراض محال . فبقى أن يكونا ثابتين فيه بصفة الاجتماع فى حالة العدم ، ولو كان كذلك لما استحال القول باجتماعهما فيه فى حالة الوجود ، إذ الاستحالة إما ان تكون باعتبار ذاتيهما أو باعتبار وجودهما ، لا جائز أن تكون الاستحالة بينهما والتنافر باعتبار وجودهما إذ الوجود فيهما بمعنى واحد لا اختلاف فيه ، فتعين أن تكون الاستحالة باعتبار ذاتيهما ، فإذا لم يكن بينهما تنافر فى العدم لم يكن بينهما تنافر فى الوجود أيضا ، لكن الاستحالة والتنافر ثابت فى الوجود فيكون ثابتا فى العدم ، فيلزم من كونه ثابتا فى حالة العدم امتناع قيامهما بمحل واحد لضرورة التنافر ، أو بمحلين لضرورة استحالة الانتقال / عند فرض التعاقب ، ويلزم من امتناع قيامهما ١١٠/أ بالمحل امتناع ثبوتهما فى نفسيهما لضرورة أن لا قوام لهما ولا ثبوت إلا بالمعدوم وهو المطلوب.

فإن قيل : تعلق العلم والاخبار عنه بكونه مقدورا أو ممكنا ، وصحة التصرف فيه بالعموم والخصوص ، حتى انقسم إلى الجائز والمستحيل ، يستدعى متعلَّقا لهذه العلاقات ، وصحة هذه التصرفات ، وذلك لا يتم الا أن يكون المتعلَّق شيئا ثابتا وذاتا متعينة ، والا فاضافة العلم والامكان والقدرة والعموم والخصوص وغير ذلك من الأحكام لا إلى شئ ، وهو محال . كيف وأنه لو لم تكن الذوات ثابتة فى العدم ، متميزة بذواتها فى القدم لما تُصوِّرَ من الفاعل إيجادها ، ولا القصد إلى إحداثها ، من جهة أن التخصيص بالوجود والقصد له فرع تميزه

(١) فى الأصل كتبت كلمة طرف وفوقها كلمة محل وهى الأنسب .

عند الفاعل ، والا كان الإيجاد لموجود لا تعرف عينه وهويته فى نفسه ، ولعله يقع جوهرا ولعله يقع عرضا[1] .

وكل ذلك خبط فى عشواء ، والجواب هو أنا نقول : تعلق العلم بالمعدوم ليس يرجع إلا إلى حكم النفس بانتفاء ما وقع متصورا للنفس من الذوات ، وسواء كان وجود ذلك المتصور من الذوات حقيقيا أو تقديريا ، وذلك لا يستدعى ثبوت ذاته لتعلق العلم بانتفائه والا كان المعلوم نفيه ثابتا ، وهو محال . بل تعلق العلم بالعدم وان كانت ذاته غير ثابتة على نحو تعلقه بما هو متعلق بالقدرة ، كالوجود الزائد على الذات ، وبتوابعه كالجهات والحركات وغير ذلك من الصفات عند الخصم ، فان ذات الوجود وتوابعه غير ثابتة أزلا لضرورة القول بحدثه ، وبكونه مقدورا والعلم متعلق بانتفائه قبل الحدوث لا محالة ، وما لزم من تعلق العلم بانتفائه القول بثبوت ذاته أصلا[2] .

وعلى ما حققناه يتضح[3] الجواب عن كونه مقدورًا وممكنا أيضا ، وما وقع به الاتفاق والافتراق بين المعدومات أيضا ، فإن ما وقع به الاشتراك بين الجائز / والمستحيل انما هو نفس لنفى والعدم ، وقد بان أن ذلك لا يستدعى ثبوت ذات يضاف اليها وما وقع به الافتراق أيضا ابين الاستحالة والجواز غير مفتقر لذلك أيضا ؛ أما الاستحالة فظاهر لا محالة ، وكذا الجواز لما أسلفناه فى الرد على شبهة « معلم المشائين[4] » أيضا . ثم كيف يمكن دعوى مع اعترافه بجواز تعلق القدرة مع[5] الوجود لضرورة انتفاء الوجوب والامتناع عنه ، ومع ذلك فلا ثبوت لذاته عند الحكم بجوازه قبل حدوثه .

١١٠/ب

(١) هنا يلخص الآمدى حجج مثبتى المعدوم قارنه بما فى نهاية الاقدام ٢٥٢ – ٢٥٧ والأربعين ٦٠ – ٦٤ والمحصل ٣٥ – ٣٦ .

(٢) قارن هذا الرد بما فى نهاية الاقدام ١٥٦ – ١٦١ والأربعين ٦٤ – ٦٨ .

(٣) فى الأصل (يجمع) .

(٤) يقصد ما مر فى أول هذا القانون عند رده على نظرية الفيض التى نسبها إلى أرسطو إذ فسر الإمكان بأنه إما أن يعود إلى سلب الضرورة فى جانبى الوجود والعدم فيكون أمرا سلبيا أو إلى الافتقار إلى مرجح لأحد الطرفين فيكون أمرا إضافيا راجع لوحة ٨٢ أ وما بعدها .

(٥) كذا بالأصل .

وأما ما ذكروه من فصل التمييز بين الجوهر والعرض فغايته استبعاد العلم بما قصد إلى إيجاده ، وتصور حقيقته على وجه يتميز بخصوص وصفه عن غيره ، وذلك لا يلزم منه تحقق الذات فى نفسها أو ثبوتها قبل الحدوث لما سبق ، ثم ولو استدعى ذلك ثبوتها قبل الحدوث لجاز أن ما كان منها مشارا إلى جهته بعد الحدوث أن يكون مشارا إلى جهته قبل الحدوث أيضا ، وذلك أن ماله الجهة وهو الواقع فى امتداد الإشارة اما أن يكون نفس الوجود الذى هو متعلق القدرة فهو محال ؛ فانه ذات معقولة وليس بمحسوس ، بحيث يكون فى الجهة ويقع فى امتداد الإشارة ، وان كان ذلك ثابتا للذات والذات ثابتة قبل الحدوث فوجب أن يكون اوجاز أن يكون فى الجهة وهو محال[1] .

ومثار الجهل ومنشأ الخيال ههنا لأهل الضلال فى اعتقاد كون المعدوم شيئا إنما هو من تطفلهم سلوك مسلك الهيولانين ، ونسجهم على منوال الفلاسفة الالهيين ، وظنهم أن ذلك من اليقينيات ، وانه لا منافرة بينه وبين القول بحدث الكائنات[2] ، ولهذا لما تخيل[3] بعضهم ما فيه من الجهالة ، وشحذ راية الضلال قال : إنما نطلق عليه اسم الشئ والذات من جهة الألفاظ والعبارات ، وربما تمسك فى ذلك بالسمع وظواهر واردة فى الشرع ، مثل قوله تعالى : (وَلاَ تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَداً[4]) وكذلك قوله : (إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ[5]) — فإنه قد سمى الساعة والفعل ، قبل كونهما[6] ، شيئا ، وهذا وإن كان نزاعا فى اللفظ دون المعنى ، وأنه أقل طغاوة من الأول ، لكنه مما لا عليه معول ، ومعنى قوله : (ولا تقولن لشىء إنى فاعل) أى فاعل غدا شيئا إلا أن يشاء الله . وكذا تسميته زلزلة الساعة شيئا إنما هو فى وقت كونهما وهذا على رأى من لا يعترف منهم بكون المعدوم متحركا أولى وأحرى ، من جهة

(١) نجد هذا الالزام عند الشهرستانى فى نهاية الأقدام ص ١٥٩ ، ١٦٠ .

(٢) ممن وجه هذا الاتهام إلى المعتزلة « الشهرستانى فى نهاية الأقدام ١٥٣ ، ١٥٩ وابن رشد فى مناهج الأدلة ١٣٩ . وانظر فى توضيح فكرة المعتزلة والدفاع عنها الانتصار للخياط ص ٤٩ والمغنى ١٥٣/٥ ، ١٥٤ ونشأة الفكر للدكتور النشار ٤٦٩/١ – ٤٧٢ .

(٣) من هؤلاء « الكعبى » أنظر الفرق بين الفرق ص ١٦٤ وترجيح أساليب القرآن ص ١٠٠ .

(٤) الآية ٢٣ من سورة الكهف .

(٥) جزء من الآية الأولى من سورة الحج .

(٦) قارن بالأربعين للرازى ص ٦٤ .

أن الزلزلة حركة على ما لا يخفى[1] ، ثم إن هذه الظواهر قد لا تسلم عن المعارضة بمثلها ، وذلك مثل قوله تعالى : (وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا[2])

وهذا آخر ما أردنا ذكره من القانون الخامس .

والله ولى التوفيق .

---

(١) قارن برد الرازى فى الأربعين ص ٦٨ .

(٢) جزء من الآية ٩ من سورة « مريم » وانظر تفسير ابن كثير ١١٢/٣ وتفسير النسفى ٢١٦/٣ ، ٣١٧ .

القانون السادس

فى المعاد وبيان ما يتعلق بحشر الأنفس والأجساد

[رأى الفلاسفة الإلهيين :][*]

والذى ذهبت إليه الفلاسفة أن الأنفس الإنسانية باقية بعد الأبدان ، ولا يلزم فواتها من فواتها ، ولا لسبب خارج[1] .

أما أنه لا يلزم فواتها من فواتها ، فلأن كل شيئين لزم فوات أحدهما من فوات الآخر لابد وأن يكون له به نوع تعلق ، والتعلق إما بالتقدم أو التأخر أو المعية والتكافى ، فلو فاتت النفس بفوات البدن للزم أن يكون لها أحد هذه الأقسام من التعلق .

فان تعلقت به تعلق المتقدم[2] عليه ، فلا محالة أنه إن كان ذلك النوع من التقدم بالزمان ، أو المكان ، أو الشرف ، أو الطبع ، أنه لا يلزم [من[3]] فوات المتأخر عنه فى تلك الرتبة فواته . وان كان التقدم بالذات ، وهو أن يلزم من وجوده وجودما هو متأخر عنه ، فلا محالة أنه يلزم عند فرض عدم المتأخر عدم المتقدم ، لكن لا لأنه لزم من عدم المتأخر عدم المتقدم[4] بل لأنه لا يكون إلا بعارض فى جوهره ، وعدم المتاخر يكون بسبب عدمه إذ هو المرجح له .

(*) هذا العنوان ليس بالأصل .

(١) يعرض الآمدى هنا برهان الفلاسفة على خلود النفس القائم على طبيعة النفس ونوع علاقتها بالبدن وقد يسمى « برهان الانفصال » وفى الحق أنه هو الأساس الذى تقوم عليه براهينهم جميعا على خلودها ، وراجع عن هذا الدليل الأشارات ٧٤٩/٣ — ٧٧٨ والنجاة ١٧٤ — ١٩٣ وتسع رسائل الرسالة ٦٢/٣-٦٧ ، ٨١/٤ ، ٨٢ وانظر أيضا فى النفس والعقل ٥٠ — ٥٩ ، ١٦١ — ١٦٦ ، ٢١٨ — ٢٨٢ ومنهج وتطبيقه ١٩٤ — ٢١٢ ، ٢٤٨ والأصول الأفلاطونية (فيدون) للدكتور النشار ٤٣-٦٩ .

وانظر العرض التفصيلى لهذا الدليل فى الأبكار ٢١٤/٢ أ ، ب .

(٢) راجع ما سبق فى ص ٢٥٨ وما بعدها عن التقدم واقسامه وانظر النجاة ٢٢٢/٢ ، ٢٢٣ .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

(٤) فى الأصل « لزم عدم المتأخر من عدم المتقدم » صححته اعتمادا على الأبكار ٢٠٥/٢ ومعارج القدس ٩٨ ، والنجاة ١٨٧/٢ .

وان كان التعلق بالمكافأة فى الوجود فهما متطابقان ، فان كانا حقيقيين فلا محالة[1] أن ما / وقع بينهما من التكافى انما هو بسبب عارض لهما كما فى الأب والابن ، ولا يخفى أن فساد أحدهما فى ذاته لا يوجب فساد الآخر فى ذاته ، وان لزم من ذلك فساد العارض الذى أوجب الإضافة بينهما . وان كان تعلقها تعلق المتأخر فى الوجود فلا محالة أنه لا يلزم من فواته فواتها[2] ، الا أن يفرض تقدمه بالذات كما بيناه . ولو كان متقدما عليها بالذات لكان علة لها والعلل أربعة : إما فاعلية أو مادية أو صورية أو غائية[3] ، لا جائز أن يكون فاعلاً لها ، فإنه إما أن يكون فاعلا بنفسه أو بقواه لا جائز أن يكون فاعلا بنفسه ، وإلا كان كل جسم كذا ، ولا جائز أن يكون فاعلا بقواه ، والا كان الموجود فى الموضوع مقوما لما وجوده لا فى موضوع ، وهذا محال . ولا جائز أن يكون لها كالمادة فإن النفس ليست منطبعة فى الجسم كما يلى[4] . ولا جائز أن يكون كالصورة أو الغاية ، إذ الأولى أن يكون بالعكس وإذ ذاك فلا يلزم فوات النفس من فوات البدن .

١١١/ب

ولا يتصور فواتها بسبب خارج أيضا ، وإلا كانت قبل الفساد لها قوة قابلة للفساد ، وقد كان لها إذ ذاك قوة قابلة للبقاء بالفعل ، فهاتان القوتان مختلفتا الإضافة لا محالة ، فيستحيل اجتماعهما فى شئ واحد لا تركيب فيه ، والنفس بسيطة لا تركيب فيها ولا انقسام بوجه[5] ما ، والا فإدراكها لما لا انقسام له فى ذاته من الأمور الكلية والمعانى العقلية ، إما بجزء واحد أو بكل جزء ، لا جائز أن يكون بجزء واحد والا كان باقى النفس معطلا،

---

(١) قارن بالنجاة ١٨٥/٢ ويلاحظ أن المؤلف أهمل هنا احتمال الا يكونا حقيقيين وقد عرض له وناقشه فى الأبكار ٢١٦/٢ ب .

(٢) فى الأصل (فواتهما) .

(٣) انظر فى معنى العلة واقسامها المبين ١٥ ب والنجاة قسم ١٨٥/٢ ، ١٨٦ ، والنفس والعقل ١٦٢ .

(٤) يقصد ما يأتى فى هذه الصفحة وما بعدها عن تجرد النفس وبساطتها ، وانظر النجاة ١٧٥/٢ – ١٧٨ ، ١٨٥ ، ١٨٦ والمعارج ٦٩ – ١٠١ .

(٥) انظر هذا المبدأ لدى الفلاسفة المسلمين (البسائط لا تكون عن مادة أخرى بل هى مبدعة ، ولا تفسد أو تستحيل) عند ابن سينا « طبيعيات الشفاء » بتحقيق الدكتور قاسم ٢٦ – ٣٢ وفى النجاة ١٨٧ – ١٨٨ وسيورد الآمدى هنا الاستدلال على خلود النفس ببساطتها (أول ص ١١٢ أ) وراجع فى هذا الاستدلال الذى بدأه افلاطون (فيدون : للدكتور النشار ص ٥٨ – ٦٣ ، ١٠٩–١١٢) والنفس والعقل ٥٥ ، ٥٦ ، ١٦٤ ومنهج وتطبيقه ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، والأبكار ٢٠٤/٢ أ حيث ينسب الدليل إلى أفلاطون ، ثم ذكر دليل البساطة مرة أخرى حين عرض أدلة أرسطو ٢٠٦/٢ ب .

ولا جائز أن يكون بكل واحد من الأجزاء ، والا فما أدرك بكل واحد إما نفس ما وقع مدركا للآخر أو غيره ، فان كان هو أفضى إلى أن يكون الشيء الواحد معلوما كرات متعددة فى حال واحدة ، وهو[1] محال . وان كان ما أدرك بكل واحد غير ما أدرك بالآخر لزم أن يكون المدرك فى نفسه متحيزا ، وقد فرض غير متحيز ، فإذًا ليست النفس جرما ولا قائما فى جرم ، إذ الجرم متجزئ إلى غير النهاية[2] ، وإلا كان ما فرض منه غير منحاز إلى جهة ليس هو ما هو منه [منحاز[3]] إلى جهة أخرى / ولكان ما فرض منه على ملتقى مثليه محاذيا لهما ، أو لأحدهما ، لضرورة ألا يكون محاذيا لبعض كل واحد منهما ، وذلك كله محال[4] . فإذًا اجتماع القوى المختلفة الإضافة فيها ممتنع[5] .

١١٢/أ

ولربما قالوا : أن ما قبل البقاء والفساد فلابد له عند تحقق كل واحد من الأمرين من وجود القوة القابلة له ، وعند تحقق العدم لابد من تحقق الحامل للقوة القابلة والا [فلا[6]] عدم ، كما أن ما كان قابلا للوجود فلا بد فيه من أن يكون الحامل للقوة القابلة للوجود متحققا[7] ، وإلا فلا وجود ، وأن يكون ما طرأ غير ما فقد وما فقد هو غير ما طرأ ، وذلك فى غير المادة محال . فلو قبلت النفس الفساد للزم أن تكون مادية ومركبة وهو ممتنع لما مضى ، فإذًا النفس لا فوات فيها بعد فوات البدن[8] .

---

(١) كذا بالأصل وانظر وجه استحالته فى النفس والعقل ٨٧ ومنهج وتطبيقه ٢٠١ -- وفى معارج القدس ٢٢ وقارن بالأبكار ٢٠٢/٢ ب .

(٢) الجرم يتجزأ إلى غير نهاية ، هذا ما قرره ابن سينا (النجاة قسم ١٧٥/٢) مخالفا النظرية السائدة فى علم الكلام عن الجواهر الفردة وهو مسبوق فى ذلك ببعض المتكلمين والمفكرين المسلمين : انظر مقالات الأسلاميين ١٢٤/١ « ومحاضرات فى الفلسفة الاسلامية » للدكتور هويدى ص ١٢ وما بعدها .

(٣) زيادة رأيت أن السياق يستلزمها ، انظر التعليق التالى .

(٤) قارن استدلاله هذا بما فى النجاة ١٧٥ والغزالى فى معارج القدس ٢١ ، ٢٢ ، ٢٥ .

(٥) هكذا يلخص الآمدى (برهان الإدراك العقلى) لإثبات تجرد النفس وروحانيتها قارن بابن سينا فى النجاة ١٧٤ – ١٧٧ وقارنه بعرضه له فى الأبكار ٢٠٢/٢ أ ، ٢٠٣ أ وانظر نقده الدقيق لبرهان الأدراك العقلى فى الأبكار ٢٠١/٢ ا . ب ونقده لسائر الأدلة على كون النفس جوهرا مجردا رغم اعترافه فى ٢٠٩ أ بصعوبة ابطال ذلك .

(٦) فى الأصل (والا معدم) ولعل الصواب ما أثبته وانظر النجاة ١٨٧ – ١٨٩ .

(٧) فى الاصل (القابلية للوجود متحقق) .

(٨) انظر ما مر فى الصفحة السابقة بشأن برهان البساطة ، وقارن بالأبكار ٢٠٦/٢ ب وانظر ابطاله لهذا الدليل فى ٢١٤/٢ ب .

ثم زعموا أن سعادة كل شيء إنما هو بحصول ماله من الكمالات المختلفة له[1] ، وذلك كما فى البصر بالنسبة إلى العين ، والسمع بالنسبة إلى الأذن ونحوه ، وكذلك شقاوته إنما هو بعدم ظفره بماله من تلك الكمالات ، فسعادة النفس الناطقة انما هى بحصول مالها من الكمال الممكن لها ، وهو مصيرها عالما عقليا متصلة بالجواهر الروحانية مطلعة على المعقولات محيطة بالمعلومات[2] . وكذلك أيضا شقاوتها إنما هى بعدم ظفرها بهذا الكمال الممكن لها ، فحالها بعد المفارقة للبدن ان كانت قد استعدت لقبول كمالها واستكملت بإشراف « العقل الفاعلى[3] » عليها فلها حالتان : الحال الأول أن تكون فى حال المفارقة قد عقلت شيئا من كمالها ومطلوبها بالبحث عنه والاهتمام به ، فإن حصول ذلك لها ليس بطبعها ، والا كان ذلك موجودا معها بالفعل ، حيث وجدت[4] ، فحصول ذلك لها ، مع اشتغالها به عن الرذائل [و][5] العوائق البدنية على الدوام هو نعيمها بعد المفارقة ، وفوزها باللذة الدائمة فى جوار رب العالمين ، ولا محالة أن على قدر تحصيلها تكون زيادة سعادتها فى الأخرى[6] .

---

(١) ارجع إلى ل ٢ من هذا الكتاب وتعليقنا عليها بشأن نظرية السعادة وقارن بالدكتور مدكور فى منهج وتطبيقه ص ٣٠ وما بعدها خاصة ٣٦ ، ٥٠ – ٥٣ ، وانظر معارج القدس ١٢٦ ، ١٢٧ والاشارات ٣/٧٥٣ ، ٧٦٢ ، ٧٦٣ .

(٢) قارن بالاشارات مجلد ٣/٧٦٤ ، ٧٦٥ ومعارج القدس ١٢٧ ولكن عبارته هنا قريبة جدا من الغزالى فى « المعارج » وهى نفس عبارته فى الأبكار ٢/٢٠٧ أ .

(٣) العقل الفاعلى أو الفعال هو لدى المتأثرين بالأفلاطونية الحديثة من فلاسفة المسلمين عقل فلك القمر المشرف على عالم العناصر والكون والفساد وهو مصدر النفوس الإنسانية وبه يكون اتصالها بالتكمل العلمى والعملى وهم يقابلونه فى المفهومات الدينية أحيانا « بجبريل عليه السلام » ، وانظر فى هذه النظرية ومصدرها وآثارها النجاة لابن سينا ١٩٢، ١٩٣ ومعارج القدس ٢ ، ٣ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ٨٩ ، ١٠١ – ١٠٦ ومنهج وتطبيقه ٣٧ – ٣٩ ، ٥٣ ، ٥٧ ، ٦١ ، ٦٣ ، ٢٣٠ وفى النفس والعقل ١٩١ – ٢٢٥ .

ولعل مصدر هذا التصور للعقل الفعال الذى كان له دور كبير فى العصور الوسطى هو الإسكندر الأفردوسى ، انظر النفس والعقل ١٩٨ وانظر فى موقف المتكلمين الأشاعرة منه « منهج وتطبيقه ٧١ – ٧٣ والأبكار ٢/٢٠٦ أ « حيث يذكر العقل الفعال باعتباره العلة الفاعلية للنفس « وهو باق، إذن هى خالدة» وهى الحجة الأولى للخلود هناك ثم ينقض هذه الحجة فى ٢/٢١١ ب .

(٤) الاهتمام بمعرفة الحق والبحث مكتسب عندهم ، انظر الإشارات ٣/٧٧٢ ، ٧٧٣ والمعارج ١٣٠ ، ١٣٢ .

(٥) زيادة ليست بالأصل .

(٦) قارن حال هذه الطائفة من النفوس بما فى الابكار عنها ٢/٢٠٧ أ ، ب .

قالوا : وليس ما يحصل لها من اللذة يحصل مثل المطلوب[1] ، مما شاكل اللذة الحاصلة من غيره ، من المطاعم والمشارب ، وغير ذلك / من الكمالات الحاصلة للحيوانات[2] ؛ إذ الالتذاذ وزيادته إنما هو على حسب جمال الشئ المدرك وقوة الإدراك له ودوامه ، ولا يخفى أن شرف كمال النفس ، بالنسبة إلى غيره من الكمالات ، كنسبة شرف جوهر النفس بالنسبة إلى غيره من الجواهر . وكذا أيضا إدراك النفس لما تدركه ليس مثل إدراك غيرها من القوى ، من حيث إن إدراكها للأمور الكليات والحقائق والماهيات ولا كذلك غيرها . وكذا[3] أيضا كمالها أدوم من كمال غيرها ، فالتذاذها به ليس من التذاذ غيرها بكماله ، وليس التذاذها به أيضا بعد المفارقة على نحو التذاذها به قبل المفارقة ؛ إذ النفس قبل المفارقة مشغولة بالعوائق البدنية والموانع الدنيوية ، وقد زالت هذه الموانع بعد المفارقة ، وغير خاف أن الالتذاذ بالشيء عند زوال المانع يكون أشد منه عند وجوده ، واللذة الحاصلة منه أعظم وأتم ، وليس نسبة هذه اللذة إلى تلك اللذة إلا على نحو نسبة لذة الأكل إلى لذة شم رائحة المأكول أو أشد[4] .

١١٢/ب

وهى وإن كنا لا نعرفها على ما هى عليه ، ولا نتشوقها غاية الشوق ؛ لكوننا مشغولين[5] بالعوائق والعلائق ، فإنا لامحالة نقطع بوجودها ، كما يقطع العنين بلذة الجماع[6] ، أو الأكمه بتخيل بعض الصور ، وإن كان لا يتشوقها ولا يعرفها على نحو معرفة غيره بها وتشوقه إليها ممن ليس بعنين ولا أكمه ، فهذه [هى][7] اللذة والنعيم الدائم الذى لا يشبهه شئ من أنواع الملاذ[8] .

---

(١) كذا بالأصل .

(٢) قارن بالغزالى فى معارج القدس ١٢٧ حيث يحقر اللذة الحسية بالنظر إلى العقلية ، ولابن سينا مقارنة رائعة بين اللذتين مدعومة بالظواهر الواقعية فى الإنسان ، بل فى بعض الحيوان ، الإشارات ٣/٧٤٩ – ٧٥١ ثم قارن بالأبكار ٢/٢٠٧ ب .

(٣) فى الأصل (وهذا) . (٤) قارن بالمعارج ١٢٩ .

(٥) انظر فى معنى العوائق والعلائق هنا معارج القدس ١٢٧ ، ١٢٨ والإشارات م ٣ ، ٧٥٩ – ٧٦٢ – ٧٦٨ وانظر النفس والعقل ٥٧ ، ٥٨ ، ٦٥ .

(٦) هذا مثال يتكرر كثيرا لدى الغزالى ، انظر مثلا المقصد الأسنى ص ٢٦ ومعارج القدس ١٢٦ – ١٢٨ ونجد مثال العنين فى الإشارات م ٣/٧٦٢ وفى النجاة يوجد مثال العنين والأكمه ٢٩٢ ، والمقارنة توحى أن الآمدى يعتمد على الغزالى فى هذا الموضع ، وقارنه بالأبكار ٢/٢٠٧ حيث يذكر أيضا مثالى العنين والأكمه .

(٧) زيادة ليست بالأصل . (٨) قارن بالمعارج ١٢٨ والاشارات م ٣/٧٦٧ .

وإن كانت النفس – مع ما حصل لها – مشتغلة عنه بالفجور والانغماس فى الرذائل ، فهذه النفس تسمى المؤمنة الفاجرة ، فما استقر فيها من تلك الهيئات والشهوات والقبيحات يجذبها إلى أسفل ، وما حصل لها فى جوها من الكمالات يجذبها إلى الملإ الأعلى ، فقد يحدث ذلك التجاذب والتضاد ألما عظيما وعَذَابًا أليما[1] ، وعلى حسب رسوخ تلك الهيئات القبيحة فى النفس يكون دوام هذه الآلام ، لكنها مما لا يتسرمد[2] لكون الموجب لها عارضا / والعارض قد يزول على تطاول الزمان. ١١٣ / أ

الحال الثانى[3] :

ألا تكون قد حصلت شيئا من كمالها ، ولا اشتغلت بشئ من مطلوبها ، فهى إن كانت – مع ذلك – زكية طاهرة ، مشتغلة بالرياضات ، وأنواع النسك والعبادات عن الرذائل والشهوات ، فلا يبعد أن تتصل ، بعد المفارقة للأبدان ، ببعض الأجرام الفلكية فتتخيل به – على نحو تخيل [يقظاننا[4]] ما كان قد استغرقها من صور الملاذ من المطعومات والمشروبات[4] ، وتكون لذة ذلك بالنسبة إليها تزيد على ما كانت تجده من لذته فى دار الدنيا ، على نحو ما يجد النائم فى منامه ، فى زيادة لذة المنكوح أو المأكول ، بالنسبة إلى ما يجده من اللذة فى حالة كونه يقظان منتبها[5] .

وإن كانت فى ذلك منغمسة فى الشهوات البهيمية ، منهمكة على الرذائل الدنياوية ، بحيث اشتدت إليه قوتها الرغبية ، فبعد المفارقة تجد ، من العذاب الأليم ، على حسب ماتجده النفس

(١) قارن بالمعارج ١٣٢ ، وأنظر فى النفس والعقل ٣٧ – ٤٢ ، والفكرة أفلاطونية فى الأصل ، أنظر فيدون للدكتور النشار ص ٢٩٦ والنفس والعقل ٤٣ – ٤٦ ، وقد ذكر مصير هذه الطائفة الثانية من النفوس فى الأبكار ٢٠٧/٢ب

(٢) قارن بالاشارات ٧٤٠/٢ ، ٧٤١ حيث يذكر موجب الهلاك السرمد ، والعذاب المحدود حسب أحوال النفوس وكذا فى المعارج ١٣٢ وأنظر الأبكار ٢٠٧/٢ ب .

(٣) بالأصل « تطول » وتطول عليهم بمعنى امتن ، ولا وجه له هنا والصواب تطاول أو طول ، راجع القاموس وفى الأبكار يقول المؤلف : (والعارض قد يزول على طول الزمان) ٢٠٧/٢ ب ، ٢٠٨ أ .

(٤) غامضة فى الأصل أثبتها اجتهادا .

(٥) قارن هذا بالاشارات ٧٧٧/٣ ، ٧٧٨ وقارن بما ذكره فى الأبكار ٢٠٨/٢ أ عن مصير هذه الطائفة ، وأنظر التعليق الخاص بمصير النفوس وتقسيمها على الصفحة التالية .

الزكية من لذة النعيم المقيم ، وذلك بسبب تنبهها لفوات مطلبها ، وانجذابها إلى العالم السفلى بما استقر فيها من تلك الرذائل ، واستحكم فيها من صور تلك القبائح[1] .

وإن كانت – مع ذلك كله – مستقرة على المجاحدة ، منكبة على اعتقادات فاسدة ، فإنها تجد الألم ما يزيد ويربى على حالها أولا ؛ لاستحكام صورة نقيض الحق فى جوهرها ، وتكون حالها بالنسبة إلى هذا الألم كحالة من يرجِّح – لفساد مزاجه – الأشياء الكريهة على المستلذة ؛ فإنه إذا صلح مزاجه وزال عنه المرض ، وهو مستمر على أكل ذلك الشئ المستكره ، فإنه يجد من نفسه تألما لا يجده من لم تكن حاله كحاله .

قالوا : ويشبه أن تتصل هذه الأنفس الفاجرة – بعد المفارقة – ببعض الأجرام الفلكية ، فتتصور به نقيض ما تتصور الأنفس الزكية الجاهلة ، فيحصل لها من الألم إذ ذاك حسب ما يحصل لتلك النفوس الجاهلة الزكية من الالتذاذ والنعيم[2] .

هذا كله إن كانت النفس الناطقة قد استعدت لقبول كمالها قبل المفارقة ، / وتنبهت لمعشوقها . وإن لم تكن قد استعدت له فهى لاتجد بعد المفارقة شيئا مما ذكرناه ، وذلك كما فى الأنفس الساذجة[3] كأنفس الصبيان والمجانين ونحوهما[4] ، بل حالها بعد المفارقة – وإن كانت حالة حصول الالتذاذ – كحالها [قبل][5] المفارقة ، فهى كمن خلق أكمه أوعنينا ، فإنه ١١٣/ب

(١) قارن بما فى الأبكار ٢٠٨/٢ أ .

(٢) قارن بشرح الطرسى على الاشارات ٧٧٧/٣ – ٧٧٩ والأبكار ٢٠٨/٢ أ ، ب .

(٣) وصف السذاجة نجده عند الغزالى فى المعارج ١٣٠ لهذا النوع من النفوس التى يصفها ابن سينا فى الاشارات ٧٧٧/٣ – ٧٧٧ (بالبلاهة) ونجد عنده وصفها بالسذاجة فى النجاة ٩٥ ، وكذا فى الابكار ٢٠٨/٢ ب .

(٤) أنظر فى أحوال النفس بعد المفارقة لدى الفلاسفة الإسلاميين وفكرة تقسيمها إلى عالمة وجاهلة ومصير كل منها : الاشارات ٧٢٧/٢ – ٧٤١ ، ٧٧٠ – ٧٧٨ والنجاة ٢٩١ – ٢٩٩ وقارن بالمعارج ١٢٩ – ١٣٣ ولاحظ تلخيصه فى هذه الصفحة الأخيرة للأقسام الستة التى ذكرها الآمدى ولعل مصدر هذا التقسيم هو أفلاطون ، أنظر فى النفس والعقل ٣٧ – ٤٢ ، ١٥٩ – ١٦١ ثم أخذه الكندى – فيدون النشار ٢٣٤ – ٢٣٦ ثم الفارابى ، وعنه ذاعت الفكرة وانتشرت .

(٥) فى الأصل (بعد) وهذا الرأى فى مصير النفوس الساذجة هو ما قرره الآمدى فى الابكار ٢٠٨/٢ ب والغزالى فى المعارج ١٣٢ – ١٣٣ بينما نجد أن ابن سينا يجعل لها لونا من السعادة يليق بها فى الإشارات م ٧٧٧/٣ – ٧٧٩ ، وأنظر فى النفس والعقل ١٥٨ – ١٦١ .

عند بلوغ وقت الالتذاذ لا يجد لفواته ألما ، ولا يحس من نفسه لذلك أثرا . هذا حكم معاد الأنفس .

وأما الأبدان فإنهم قضوا باستحالة إعادتها[1] ، وزعموا أن ذلك مما يفضى إلى القول بوجود أبعاد وامتدادات لا تتناهى؛ لضرورة وجود أجسام لا تتناهى ، وبنوا على ذلك فاسد أصلهم فى القول بالقدم ، واستحالة سبق ما تجدد من الأبدان بالعدم . وما ورد به السمع من حشرها وأحكام معادها ، فإنما كان ذلك لأجل الترغيب والترهيب بما يفهمونه ويعقلونه لأجل صلاح نظامهم[2] ، وإلا فلابد من تأويل على نحو تأويل أخبار الصفات وما ورد فيها من الآيات ؛ جمعا بين قضيات العقول ، وما ورد به الشرع المنقول .

وأما التناسخية :

فإنهم وافقوا الفلاسفة فى القول بوجوب بقاء الأنفس بعد مفارقة الأبدان ، لكنهم زعموا بأنه لاقوام لها بعد مفارقة بدنها إلا ببدن آخر ، كما أنه لا وجود لها قبل البدن ، فالأبدان تتناسخها أبدا سرمدا ، وعلى حسب عملها يكون ما تنتقل إليه ، فإنها إنْ عملت على مقتضى جوهر النفس الناطقة انتقلت إلى بدن نبى أو ولى ، وإن عملت على مقتضى جوهر النفس الحيوانية انتقلت إلى بدن حيوان آخر من فرس أو حمار أو غيره ، وهكذا لا تزال فى الانتقال ، والارتفاع والانخفاض . وليس ثمَّ حشر ولا معاد ، ولا جنة ولا نار ، ولا غير ذلك مما ورد به الرسول[3] .

---

(١) ولكن هل أجمع على ذلك فلاسفة الاسلام ؟ إن موقف ابن رشد معروف ، وقد أشرت قبل إلى مكان نصوصه من مناهج الأدلة ودراسات الدكتور قاسم عنه ، أما ابن سينا فرغم أن هذا هو الشائع عنه وتدل عليه كتبه ، فإنه يسجل أحيانا ما يدل على البعث الجسمانى ، انظر تسع رسائل ، الرسالة الخامسة ١١٤ — ١١٦ ففيها نص هام يدل على الاعتراف بالبعث الجسمانى ، وقارن بالابكار ٢/١٩٥ أ .

(٢) قارن بابن سينا فى تسع رسائل ، الرسالة السادسة ١٢٠ — ١٣٢ والنجاة ٣٠٤ — ٣٠٨ وانظر الغزالى فى الاقتصاد ٨١ والمنقذ ٣٠٤ — ٣٠٨ وانظر عرضه للشبه الثمانية ضد المعاد الجسمانى ثم رده عليها جميعا فى الأبكار (٢٠٠ أ — ٢٠١ ب) .

(٣) بل ولا رسول ولا رسالة ، وراجع ما سيأتى فى هذا الكتاب عن التناسخية ل ١٢٣ ب ، ١٢٩ أ = ص ٣٢٣ وما بعدها ، وانظر فى فكرة التناسخية والرد عليهم النجاة ١٨٩ والاشارات م٣/٢٧٧ -- ٨٨٢ — وشرح الطوسى على هذه الصفحات والنفس والعقل ٣٣ ، ٣٥ ، ٧٣ .

ومذهب أهل الحق :

من الإسلاميين القول بالحشر والنشر وعذاب القبر ، ومساءلة منكر ونكير ، ونصب الصراط والميزان ، والجنة والنار ، والثواب والعقاب . وقبل الخوض فى ذلك بالتفصيل / يجب ١١٤/أ تقديم النظر فى إبطال مذاهب أهل التعطيل[1] :

اما الفلاسفة الالهيون [2] :

فالخواص منهم متفقون على امتناع وجود الأنفس قبل الأبدان ، وأنه لا وجود لها إلا عند وجود الأبدان[3] . وسلكوا فى ذلك طريقا شددوا به النكير على من قال منهم بقدمها ، قالوا : لو فرض قدم النفس على البدن لم يخل : إما أن تكون متكثرة أو متحدة : لا جائز أن تكون متكثرة ؛ إذ التكثر من غير مميز حال ، وكل ما يفرض من الفواصل والمميزات قبل وجود الأبدان[4] محال . ولا جائز أن تكون متحدة ، وإلا فعند بدء الأبدان ووجودها بالفعل إما أن تبقى متحدة أو تتكثر : لا جائز أن يقال بأنها تبقى متحدة ، وإلا فنسبتها إلى بدن واحد أو كل الابدان ؟ لا جائز أن تكون نسبتها إلى بدن واحد ، دون غيره من الأبدان ؛ إذ لا أولوية ثم ، وإن ذلك يفضى إلى تعطيل باقى الأبدان عن الأنفس وهو محال[5] .

---

(١) معنى التعطيل هنا تعطيل ظواهر الكتاب والسنة عن المعانى التى دلت عليها وهذا أحد معان أربعة التعطيل ذكرها الشهرستانى فى نهاية الأقدام ١٢٣ ، وقد سبق للمؤلف أن استخدم التعطيل فى باب الصفات بمعنى آخر .

(٢) انظر المنقذ من الضلال ١٤٠ ، ١٤٥ — ١٤٨ .

(٣) يقصد بالخواص هنا أرسطو ومن تابعه ، وقد صرح بذلك فى الأبكار ٢/٢٠٣ ب ، ٢٠٤ أ وانظر فى موقف أفلاطون (فى النفس والعقل ٣٤ — ٣٦ ، ٦٩ وفيدون للنشار ٢١٦ — ٢١٩ وانظر منهج وتطبيقه ٢٢٩ — ٢٣١) وانظر وجهة النظر الدينية السلفية فى شرح الطحاوية ١٨٠ — ١٨٧ والابكار ٢/٢١١أ .

(٤) مبدأ أرسطى كان له أثره فى فلاسفة المسلمين وخاصة لدى الفارابى ، انظر فى ذلك النفس والعقل ٧٤ ، ٩٦ ، ٢٤٣ وقارن ما هنا بمعارج القدس ٨٦ ، وانظر ما ذكره الآمدى فى الأبكار ٢/٢٠٥ ب عن أدلة القائلين بوحدة النفس من حيث النوع واختلافها بحسب الأشخاص ول ٢/٢١١ ب .

(٥) لفكرة التعطل انظر شرح الطوسى على الاشارات م ٣/٧٧٧ والنفس والعقل ١٦٣ ، ١٦٤ والابكار ٢/ ٢٠٤ ب ، ٢/٢١٣ حيث ينتقد الفكرة ويبطلها .

فإن قيل نسبتها إلى كل الأبدان، مع كونها متحدة فهو أيضا ممتنع ، وإلا فيلزم أنها إذا علمت شيئا أو جهلته أن يشترك الناس بأسرهم فيه لاشتراكهم فى نفس واحدة[1] . ولا جائز أن يقال بتكثرها عند وجود الأبدان ، لأن تكثر ما لا يقبل التكثر والانقسام أيضا محال . وهذه المحالات كلها إنما هى لازمة من فرض وجود الأنفس قبل وجود الأبدان ، فلا وجود لهـا قبلها[2] .

فعلى هذا ما ذكروه فى امتناع لزوم فوات النفس من فوات البدن لو قلب عليهم فى طرَف لزوم وجودها من وجوده لم يجدوا إلى الانفصال عنه سبيلا ، وذلك أن يقال : كل شيئين لزم وجود أحدهما من وجود الآخر لابد وأن يكون بينهما علاقة وارتباط ، وذلك التعلق إما على سبيل لزوم تقدم أحدهما على الآخر، أو على سبيل التكافؤ فى الوجود ، فلو لزم وجود النفس من وجود البدن لكان بينهما تعلق على النحو المذكور ، وما ذكروه من المحالات اللازمة من فرض فوات النفس بفوات البدن تكون إذ ذاك بعينها لازمة ههنا ، فما هو الجواب عنها / فى لزوم الوجود هو جوابنا فى لزوم الفوات من الفوات[3] .

١١٤/ب

فإذًا لا استبعاد فى لزوم فوات النفس من فوات البدن ، ولا مانع من أن يكون وجود البدن فى كل حين شرطا لوجودها كما كان وجوده ابتداء شرطا فى ابتداء وجودها ، وما حصل لها من المميزات والمخصصات عند وجود الأبدان – حتى قيل بتكثرها ووجودها بناء عليها – فلا محالة أنها بأسرها تفوت بفوات ما أوجبها . ولو جاز القول بوجودها وتكثرها بعد

(١) انظر نقد الآمدى لهذا الاحتجاج فى الابكار ٢/٢١١ ب وفكرة النفس الكلية أو العقل الكلى من إنتاج مدرسة الاسكندرية ، وتأثر بها الفارابى وعنه تسربت إلى الفكر الوسيط فى أوربا ، انظر فى ذلك النفس والعقل ٢٤٢ – ٢٦٦ . إن كان الأشعرى فى المقالات ينسبها إلى أرسطوطاليس ٢/٢٨ ، ٢٩ . وقارن بالأبكار ٢/٢٠٤ ب ، ٢٠٥ أ .

(٢) هذا تلخيص موجز لمـا جاء فى معارج القدس للغزالى ص ٨٦ وهو يماثل تماما ما قرره ابن سينا فى النجاة : ١٨٣ ، ١٨٤ وانظر عرض الدكتور قاسم لأدلة ابن سينا فى حدوث النفس فى النفس والعقل ١٦٣ ، ١٦٤ وقارن بعرض المؤلف للحجج الثلاث للقائلين بحدوث النفس الابكار ٢/٢٠٣ أ ، ب .

(٣) تنبه ابن سينا إلى مثل هذا الاعتراض وأجاب عنه ، انظر فى النفس والعقل ١٦٤ وقد أشار الغزالى إلى قريب منه وإلى جوابه فى المعارج ٨٩ – ٩١ ، ٩٧ ، ٩٩ وانظر نقد الآمدى لأدلتهم على حدوث النفس – رغم تسليمه بحدوثها – الأبكار ٢/٢١١ أ ، ب ونقده لحجج القائلين بفنائها بعد البدن ٢/٢١٣ ب ، ثم تحوله إلى نقد أدلة القائلين بالخلود – رغم تسليمه بقولهم – ٢/٢١٣ ب .

الأبدان ، لما كان لها من النسب إليها ، لجاز القول بتكثرها ووجودها قبل وجود الأبدان ، لما ستنسب إليها[1] . ثم ولو قدر أن فواتها غير لازم من فوات البدن ، لكن لا مانع من أن يكون فواتها مستندا إلى إرادة قديمة ، اقتضت عدمها عند فوات البدن ، كما اقتضت وجودها عند وجوده ؛ إذ قد بينا أن كل كائن فاسد فإسناده إنما هو إلى إرادة قديمة لا إلى طبع وعلة[2] .

وما ذكر من امتناع قيام قوى القبول للكون والفساد بالنفس فإنهم إن فسروا القوة القابلة للكون بإمكان الكون ، والقوة القابلة للفساد بإمكان الفساد ، فلا محالة أن معنى كون الشئ ممكنا أن يكون ، وممكنا[3] أن يفسد ، ليس إلا أنه لا يلزم عنه فى ذلك كله محال ، فحاصل الإمكان يعود إلى سلب محض ، وذلك – وإن تعدد – فلا يمتنع اجتماع كثير منه فى شئ واحد لاتعدد فيه ، إذ هو غير موجب للكثرة .

وإن فسرت القوة القابلة بأمر موجب للتكثر ، فمع كونه غير مسلم ، هو لازم لهم فى الصور الجوهرية من التوالى[4] ؛ فإنها قابلة للكون والفساد ، وذلك لا يكون بقابل . فلو كان القابل للكون والفساد مما يوجب التكثر أوجب فى الصور الجوهرية ، وهو ممتنع . بل هو أيضا لازم فى النفس ، فى جانب قبولها للاتصال بالبدن والانفصال عنه ، فكل ما يفرض من الجواب فهو بعينه جواب لنا فى محل النزاع . كيف وأن ما ذكروه فمبنى على امتناع قبول النفس للتجزى ، وهو وإن كان ممكنا ومقدورا لله – تعالى – / فهو مما لا يدل على وقوعه عقل[5] ، ولا أشار إليه نقل .

١١٥/ أ

(١) انظر فى أهمية هذا النقد وما فى برهنة الفلاسفة الإسلاميين من التناقض منهج وتطبيقه ٢٣٠ – ٢٣١ ، ونجد هذا النقد بصورة أكثر بسطا فى الأبكار ٢/٢١١ ب ، ٢١٣ أ ، ب .

(٢) هنا يحاول الآمدى نقض ما قرره الفلاسفة من أن النفس بطبيعتها غير قابلة للفناء أصلا ، انظر معارج القدس ٩٩ – ١٠١ وانظر أيضا شرح الطحاوية ٣٢٩ ، ٣٣٠ وانظر نقد الآمدى لحجج القائلين بقدم النفس الأبكار ٢/٢١١ أ ، ب ومناقشته لحجج القائلين بالحدوث ٢/٢١١ ب ، ٢١٢ أ .

(٣) ارجع لمـا مر فى ل ١١٢ أ عن بساطة النفس .

(٤) كذا فى الأصل ولعلها (المواد) .

(٥) يلتقى الآمدى هنا بمفكر معاصر حول هذا النقد لفكرة بساطة النفس وهو الدكتور مدكور فى منهج وتطبيقه ص ٢٣٣ ونجد فى الأبكار نقدا أكثر تفصيلا لمـا ذكروه فى بساطة النفس ٢/٢١٢ أ ، ب والآمدى يستعمل أحيانا تكثر النفس بمعنى تعددها بتعدد الأشخاص ، لا تجزئها أو تعددها فى البدن الواحد ، وانظر إبطاله للاستدلال على خلود النفس ببساطتها فى الأبكار ٢/٢١٤ ب .

وما أشاروا إليه فى ذلك فهو يناقض مذهبهم فى إدراك[1] القوة الوهمية لما تدركه ، من المعنى الذى يوجب نفرة الشاة من الذئب[2] ؛ فإنه لا محالة غير متجزئ ، وإن كانت لا تدركه إلا إدراكا جزئيا ، أى بحسب شكل شكل وصورة صورة ، ومع ذلك فهى نفسها لا تدرك الا بآلة جرمانية ، ولهذا قضى بفواتها عند فوات البدن[3] . فما هو الاعتذار لهم أيضاً فى إدراك القوة الوهمية بالآلة الجرمانية لما ليس بمتجزئ ، هو اعتذارنا فى إدراك ما ندركه مما ليس بمتجزئ .

ثم كيف ينكر كون النفس مادية ممكنة مع ما عرف من أصلهم أن جهة الامكان لا تقوم إلا بمادة ، والنفس ممكنة الوجود ولا محالة[4] . فإذًا قد ظهر امتناع دلالة العقل على بقاء النفس بعد فوات البدن .

ثم ولو قدر بقاؤها بعد فوات البدن عقلا ، كما ثبت ذلك سمعا بقوله : (وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا . .) الآية[5] ، وقوله عليه السلام : « إِنَّ أَرْوَاحَ الْمُؤْمِنِينَ فِى حَوَاصِلِ طُيُورٍ خُضْرٍ معلقة تَحْتَ الْعَرْشِ[6] » وقد بان لها من النعيم والألم بعد المفارقة نحو ما تخيلوه ، فليس بمستبعد عقلا ولا شرعا ؛ إذ ليس فيه تناقض عقلى ، ولا محذور شرعى ، والأمر فيه قريب ، والخطب فيه يسير . وإنما الداهية الدهياء ، والمصيبة الطخياء ، استنهاك جانب الشرع المنقول ، والرد لما جاء به الرسول ، من حشر الأجساد ، وما أعد لها من النعيم والألم فى المعاد .

---

(١) فى الأصل (الادراك) .

(٢) ارجع لما مر فى ل ٨٠ ب عن تردد هذا المثال فى كتب ابن سينا وانظر معارج القدس ٣٨ – ٤٩ فهو يقرر ما يذكره الآمدى هنا عن الإدراك الوهمى ، وانظر نقده لدليل الإدراك العقلى القائم على أن النفس جوهر غير جسمانى بهذا المثال فى الأبكار ٢/٢١٠ أ .

(٣) انظر فى فناء النفوس غير الناطقة بفناء أبدانها معارج القدس ٩٦ والإشارات وشرح الطوسى عليها ٣/٧٧٧–٧٧٩

(٤) بدليل حدوثها كما سبق بيانه ، وقارن بالاقتصاد ١٢٣ واصول الدين ٢٢٨ – ٢٣٧ وشرح الطحاوية ٣٢٧ ، ٣٢٨ ومقالات الإسلاميين ٢/٤٢ ، ٢٥ والارشاد ٣٧٧ والأبكار ٢/٢٠٩ أ – ٢١٥ ب ، والمغنى ١١/٣١٠ .

(٥) الآية ١٦٩ من سورة آل عمران ، تمامها (. . فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون) .

(٦) رواه مسلم فى صحيحه بلفظ « أرواح الشهداء . . الخ » وروى الإمام أحمد « نسمة المؤمن طائر تعلق فى شجر الجنة حتى يرجعه الله إلى جسده يوم يبعثه » – تفسير ابن كثير ١/١٩٧ ، وقد استشهد الغزالى بالحديث المذكور هنا فى المعارج ص ٩٥ وانظر فى مقر الأرواح بعد موتها شرح الطحاوية ٣٣٦ – ٣٤٦ .

و[إنكار][1] الجمعُ فى الشقاء[والنعيم[1]] بين الجسمية والروحانية ؛ من غير دليل عقلى ، ولا نقل سمعى ، استند اليه من أنكر بعث الأجساد ، وأحكامها فى المعاد ، فمبنيٌّ على فاسد أصلهم فى القول بالقدم ، وقد أبطلناه بما فيه كفاية[2] .

وأما التناسخية :

فقد سلكت الفلاسفة فى الرد عليهم مسلكا ، وهو أنهم قالوا[3] : كل بدن فإنه مستحق لذاته ، نفسا تدبره ، وتنظر فى أحواله ، وتوجد عند وجوده بشوق جبلى ، وميل طبيعى ، على نحو ميل الحديد إلى المغناطيس ، فلو صح التناسخ وانتقال نفس من بدن إلى بدن / لأدى إلى اجتماع نفسين فى بدن واحد وهى النفس التى يستحقها لذاته والنفس التى انتقلت إليه من غيره ، وذلك محال ؛ فإن الواحد منا لا يشعر بأن له أكثر من واحدة ، وهى المدبرة له ، فلو كان لنا نفسان لقد كنا نشعر بهما وبتدبير كل واحدة منهما ، فإنه لا معنى لوجود النفس فى البدن إلا أنها مدبرة له ومشغولة بالنظر فى أحواله ، لا بمعنى أنها فيه منطبعة على نحو انطباع الأعراض فى الأجسام[4] .

١١٥ / ب

وهو غير سديد ؛ فإن البدن ، وإن استحق لذاته نفسا ، فاجتماع نفسين فيه إنما يلزم أن لو كان ما يستحقه يجب أن يكون بدء وجوده مع وجوده غير منتقل إليه من بدن آخر ، وذلك مما لا يسلمه الخصم بل له أن يقول : البدن – وان استحق لذاته نفسا تدبره – فلا مانع

---

(١) زيادة ليست بالأصل .

(٢) راجع القانون الخامس ل ٩٧ أ وما بعدها من هذا الكتاب وقارنه بنهاية الأقدام ٤٦٧ – ٤٦٩ ومقالات الاسلاميين ٢/٥٨ ، ١٠٤ ، وانظر المنقذ من الضلال تحقيق د . عبد الحليم محمود ص ١٥٢ – ١٥٤ .

(٣) قارن الرد الآتى بما أورده ابن سينا فى الأشارات م ٣/٧٧٨ – ٧٨١ وشرح الطوسى على هذه الصفحات والنجاة ١٨٩ وانظر منهج وتطبيقه ٢٢٧ وفيدون للنشار ٣٧١ ، وارجع لما مر فى ل ١١٣ ب والتعليق عليها ، وانظر ما يأتى فى ل ١٢٣ ب ، ١٢٩ ب والتعليق عليهما وانظر نقد الآمدى للاستدلال التقليدى لدى الفلاسفة على بطلان التناسخ فى الأبكار ٢/٢١٢ أ وانظر أيضا رد القاضى عبد الجبار على (أصحاب التناسخ) فى المغنى ١٣/٣٠٥ – ٤٣٠ .

(٤) هذه هى الحجة الأولى من الحجتين اللتين أشار إليهما ابن سينا فى الإشارات وشرحهما الطوسى ٣/٧٧٩ – ٧٨١ وقد أوردها الآمدى كما هنا فى الأبكار ٢/٢٠٧ أ .

من أن تكون هى ما انتقلت إليه من البدن الآخر . وذلك لا يفضى إلى اجتماع نفسين أصلا ، ولا خلاص منه[1] .

فإذًا الطريق العقلى اللائق بالمنهج الفلسفى أن يقال : لو قيل بانتقال النفس من بدن إلى بدن، فلابد وأن تكون موجودة فيما انتقلت عنه أولا ، وإلا فوجودها لا محالة مع وجود ما قيل إنها منتقلة إليه . وإذا كانت موجودة فى البدن الأول فإما أن يكون اختصاصها به لمخصص ، أو لا لمخصص : فإن كان لا لمخصص فليس هو بها أولى من غيره ، وإن كان لمخصص فلابد وان يكون تخصصها بما انتقلت إليه أيضا بمخصص، كما كان اختصاصها بالأول لمخصص. وعند هذا فالمخصص لها بكل واحد من البدنين ، إما أن يكون واحدا أو مختلفا : فإن كان واحدا فلا يخفى **أن فرض وجود البدنين معا جائز ، وإن استحال**[2]**وجودهما معا [بالفعل]**[3] من حيث إن أحدهما متقدم والآخر متأخر ، وعند فرض اجتماعهما إما أن توجد تلك النفس لهما أو لأحدهما ، لا جائز أن تكون لهما لما سبق ، ولا جائز أن تكون لأحدهما لعدم الأولوية .

وعلى هذا التقسيم إن كان المخصص مختلفا ؛ فإنه إذا فرض وجود البدنين معا فإما أن تكون النفس لهما أو لأحدهما : لا جائز أن تكون لهما[4] لما سبق ، وإن كانت / ١١٦/أ لأحدهما فالذى أوجب تخصصها ليس ذلك له أولى من إيجابه لتخصصها بالبدن الآخر، مع اتحاد النفس وفرض تساوى البدنين فى جميع أحوالهما ؛ لضرورة تساويهما بالنسبة إليها[5] وأن لا أولوية لأحدهما على الآخر . ثم إنه إما أن يكون مساويا لما يوجب تخصصها بالبدن الآخر ، أو أرجح منه فى الاقتضاء والتخصيص : فإن كان مساويا فلا أولوية ، وإن كان راجحا فالبدن الآخر إما أن يبقى عريا عن النفس وهو محال . وإن وجد له نفس أخرى - فسواء كان اختصاصها به بذلك المخصص المرجوح أو بمخصص آخر - فإنه يلزم أن يكون تنتقل[6] إليه نفس البدن الآخر عند فرض عدمه ، وذلك مفض

---

(١) قارنه بنقد هذه الحجة فى الأبكار ٢/٢١٥ أ .

(٢) فى الأصل (فرض وجودهما) حذفت (فرض) لأنها تفسد المعنى .

(٣) زيادة ليست بالأصلى .   (٤) فى الأصل (لأحدهما) .

(٥) فى الأصل (إليه) . ويلاحظ هنا الأسراف فى استخدام طريقة القسمة .

(٦) كذا بالأصل .

إلى اجتماع نفسين فى بدن واحد ، وهو مما لا يشعر به أحد ، وحصول نفس الإنسان ، وهو لا يشعر بها ، محال ، كما سبق . وهذه المحالات كلها إنما لزمت من فرض التناسخ[1] .

وأما المسلك اللائق بالمنهاج الاسلامى :

فهو أن ذلك إن وقع مسلسلا إلى غير النهاية أفضى إلى القول بقدم الكائنات الفاسدات، وقد عرف ما فيه[2] . وإن وقف الأمر فى الابتداء على وجود نفس لبدن (ما خسيس أو نفيس[3]) لم تستحقه بناء على فعل لها سابق ، ووقف الأمر فى الانتهاء على بدن لا تستحق بعده غيره بناء على ما تفعله عند مفارقتها له ، فهو - وان كان مقدورا لله تعالى وجائزا فى العقل - فالقول به مخالف لما اعتقدوه ، ومجانب لما أصّلوه ، مع أنه لم يدل عليه عقل ولا ألجأ اليه نقل . بل هو مخالف لما جاء به السمع ، ومضاد لما ورد به الشرع ، من أحكام المعاد وحشر الأنفس والأجساد ، فلا سبيل اليه .

وعند ذلك . . فلابد من الإشارة إلى تحقيق مذهب أهل الحق فى أحكام المعاد : من الحشر والنشر ، ومساءلة منكر ونكير ، وعذاب القبر ، والصراط ، والميزان ، والجنة والنار ، وغير ذلك .

فاما الحشر :

فهو عبارة عن إعادة الخلق بعد العدم ، ونشئاتهم بعد الرمم ، وقد اختلف فيه / ١١٦/ب الإسلاميون[4] :

---

(١) وهذه هى الحجة الثانية التى أشار إليها ابن سينا فى الإشارات أيضا وفصلها الطوسى فى شرحه ، انظر الاشارات ٣/٧٧٩ - ٧٨١ غير أن الآمدى يعمد هنا إلى الاختصار ولكنه أهمل هذه الحجة فى الأبكار ٢/٢١٥ أ ، ب وقرر هناك أن العقل لا يحيل التناسخ ، بل وربما ورد السمع بما يفيد جواز ذلك .

(٢) عند الكلام على بطلان التسلسل أول الكتاب ل ٢ أ ثم كلامه عن حدث العالم ل ٩٦ب وما بعدها ، والآمدى يتابع فى رده هذا على التناسخية أبا منصور البغدادى فى كتابه أصول الدين ٢٣٣٥ ، ٢٣٦ .

(٣) فى الأصل (ما تستحقه أو نفس) صححته اعتمادا على الأبكار ٢/٢١٥ أ ، ٢٤٥ ب .

(٤) أشار فى الأبكار ٢/١٩٥ أ إلى قول الفلاسفة والتناسخية بإحالة العقل إعادة ما عدم ووافقهم أبوالحسين البصرى ، وانظر ما مر عن موقف الفلاسفة من حشر الاجساد فى ١١٥ أ ، و ١١٣ ب حيث أشار إلى دليلهم على منع إعادتها ، وفى أصول الدين ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، تفصيل كامل لاختلاف المفكرين حول مسألة البعث والإعادة .

فذهبت المعتزلة[1] – على موجب أصلهم فى إنقسام الأعراض إلى باقية وغير باقية – إلى منع جواز إعادة الأعراض الغير الباقية كالحركات والأصوات ونحوها ، وزعموا أنه لو تُصور وجودها فى وقتين يفصلهما عدم لجاز القول بوجودهما فى وقتين متتاليين ، وذلك فى الأعراض الغير الباقية محال . ومن الأصحاب[2] من زاد على هؤلاء بحيث منع من جواز إعادة الأعراض مطلقا ، وزعم أن الإعادة لمعنى ، فلو جاز إعادة الأعراض للزم أن يقوم المعنى بالمعنى ، وهو ممتنع .

ومذهب أهل الحق من الإسلاميين : أن إعادة كل[3] ما عدم من الحادثات فجائز عقلا وواقع سمعا ، ولا فرق فى ذلك بين أن يكون جوهرا أو عرضا ؛ فإنه لا إحالة فى القول بقبوله للوجود وإلا لما وجد ، بل ما قبل الوجودَ فى وقت كان قابلا له فى غير ذلك الوقت أيضا ، ومن أنشأه فى الأولى قادر على أن ينشئه فى الأخرى ، كما قال – تعالى – فى كتابه المبين الوارد على لسان الصادق الأمين : (قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ، وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ[4]) وقوله : (وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَ يُحْيِيكُمْ إِنَّ الإِنسَانَ لَكَفُورٌ[5]) .

وما قيل من استحالة إعادة الأعراض المتجددة شاهدا فمأخوذ من القول باستحالة استمرارها وهو غير مسلم ، ثم لا يلزم من جواز وجودها فى زمنين منفصلين بينهما عدم أن يقال بوجودها

(١) انظر تفصيل موقف المعتزلة فى الأبكار ١٩٥/٢ أ وفى الأرشاد ٣٧١ ، ٣٧٢ وأصول الدين ٣٣٤ ، وانظر المغنى ٤٥١/١١ – ٤٦٧ .

(٢) انظر الأبكار ١٩٥/٢ أ ولم يسمه ، وقد عينه البغدادى فى أصول الدين ٢٣٤ بأنه القلانسى من أصحابنا ، وهو من أهل السنة الأوائل وكبار مثليهم بعد ابن حنبل ومن أصحاب ابن كلاب . وقد ذكره البغدادى فى الفرق بين الفرق ١١٥ ، ٣٤٤ ، فأشار إلى بعض آرائه وإلى كتب له فى نقد النظام ، وانظر عنه نشأة الفكر للدكتور النشار ٢٦٩/١ ، ٢٧٣ ، ٢٨٧ ، ٢٩٠ .

(٣) قارن بالأبكار ١٩٥/٢ حيث يذكر أن هذا رأى أكثر الأصحاب « وإليه مال شيخنا » وأيده بالأدلة والحجج حتى ل ١٩٨ أ ولعل فى هذا اجابة عن التساؤل الذى طرحه محقق اللمع عن موقف الأشعرى من هذه المسألة ، حيث يميل إلى أن الأشعرى ليس له فيها موقف خاص انظر هامش ص ٢٢ من اللمع .

(٤) الآية ٧٩ من سورة يس .

(٥) وردت الآية فى الأصل ، (وهو الذى أحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون « وهو خلط بين الآية ٢٨ من سورة البقرة « كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون » – والآية ٦٦ من سورة الحج « وهو الذى أحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم إن الإنسان لكفور » .

فيهما من غير انفصال بعدم ، بل من الجائز أن يكون وجودها مشروطا بوقت مقدر ، كما كانت مشروطة بالمحل إجماعا ، وسبق العدم على أصلهم مطلقا[1] . ومن قضى باستحالة إعادة الأعراض لما فيه من قيام المعنى بالمعنى فإنما لزمه ذلك من الجهل بمعنى الإعادة ، والغفلة عن معنى البعث ، وليس المعنىُّ به غير الخلق ثانيا ، كما فى الخلق الأول ، وتسميته إعادة إنما كان بالإضافة إلى النشأة الأولى ، وذلك مما لا يوجب قيام المعنى بالمعنى ، وإلا للزم القول باستحالة وجودها أولا[2] ، وهو ممتنع . فإذاً قد ثبت مذهب أهل الحق ، وفاز أهل / السبق[3] . ١١٧/أ

ولم يبق إلا القول فى العدم ، وهو أنه هل هو للجواهر والأعراض أم للأعراض دون الجواهر ؟

والجواب : أن ذلك كله ممكن من جهة العقل ، وليس تعيين ذلك واقعا من ضرورة عقلية ولا نقلية ، فتعيين شئ من ذلك يكون غباء[4] .

هذا حكم الحشر والنشر ، وعذاب القبر ومساءلته ، ونصب الصراط ، والميزان ، وخلق النيران والجنان ، والحوض ، والشفاعة للمؤمن والعاصى ، والثواب ، والعقاب ، فكل ذلك ممكن فى نفسه أيضا ، وقد وردت به القواطع السمعية ، والأدلة الشرعية ،من الكتاب والسنة وإجماع الأمة ، من السلف ومن تابعهم من الخلف ، مما اشتهاره مغن عن ذكره . فوجب التصديق به

(١) قارنه برد الجوينى على المعتزلة فى الارشاد ٣٧٣ ورده هو فى الأبكار ١٩٨/٢ أ .

(٢) يتفق رد الآمدى هنا على القلانسى مع رد الجوينى عليه فى الارشاد ٣٧١ حيث ينسب هذا الرد إلى المحققين . أما البغدادى فيذكر نفس الفكرة وينسبها إلى أبى الحسن (يقصد الأشعرى) وتوجد نفس الفكرة عن تفسير الإعادة فى المغنى ٤٥٦/١١ ، وفى الأبكار ١٩٥/٢ ب – ١٩٧ ب .

(٣) انظر استدلاله على المعاد الجسمانى فى الأبكار بما يقرب من خمسين آية من القرآن وبضعة أحاديث مع إثبات امكانه فى نفسه (الأبكار ١٩٨/٢ أ – ١٩٩ ب) وانظر عرضه لشبه الخصوم حول البعث الجسمانى ودفعها فى الأبكار ٢٠٠/٢ – ٢٠١ ب .

(٤) هذا هو نفس ما قرره المؤلف فى الأبكار ١٩٩/٢ ب وعبد الجبار فى المغنى ٤٣٢/١١ – ٤٥٦ والجوينى فى الارشاد ٣٧٤ ، وانظر الغزالى فى الاقتصاد ١٢٢ ، ١٢٣ ولكن يبدو أن للبغدادى موقفا آخر فى المسألة – أصول الدين ١٣٤ وانظر أيضا الفرق بين الفرق له ٢٠٥ ، ٢٠٦ وفى هذه المسألة واتصالها بفكرة الجوهر الفرد شرح الطحاوية ٣٤٤ – ٣٤٦ ، ويعرض المؤلف فى الأبكار لرأى أبى هاشم فى إعادة ما مضى بنفس تأليفه الأول ويناقشه بانه غير لازم ١٩٨/٢ أ . هذا ، ويمكن أن تقرأ الكلمة الأخيرة فى هذه الفقرة : « عيا » أو « عناءً » والمعنى واحد .

والإذعان لقبوله ، والانقياد إليه والتعويل عليه ، على وفق ما اشتهر عن النبي – صلى الله عليه وسلم – وصحابته والعلماء من أمته .

فإن قال قائل من المعتزلة المقرين بالدين ، الخارقين لقواعد المسلمين : كيف يمكن القول بعذاب القبر ومساءلته ، مع أنا نرى الميت ونشاهده ، ولا نحس عند وضعه فى اللحد بصوت سؤال ولا جواب ، ولا نشاهد فى حاله لا نعيما ، ولا عذابا ، لاسيما إذا افترست لحمه الوحوش والسباع ، وأكلته طيور الهواء أو سمك الماء[1] ؟

أم كيف يمكن القول بوضع الصراط والميزان ، وخلق الجنة والنار فى الآن ؟ فإنه إما أن يكون ذلك كله لفائدة أو لا لفائدة[2] ، فالفائدة المطلوبة من نصب الصراط ليست إلا العبور عليه ، وذلك متعذر جدا بالنسبة إلى الطائع والعاصى معا ؛ لكونه – كما قيل – أحد من السيف وأدق من الشعرة . والفائدة من نصب الميزان ليست إلا وزن الأعمال وذلك أيضا متعذر ؛ لأنها إما أن توزن فى حال عدمها أو بعد إعدامها : القسم الأول محال جدا . والقسم الثانى محال لما بيناه فيما مضى . ثم ولو قدر إعادة الأعراض المتجددة فوزنها لا محالة أيضا متعذر ، وحركة الميزان بها ممتنعة ، وإن كانت حركة الميزان بسبب ثقل ما خلقت منه الحركة فليس ذلك وزن الحركة . وأما الفائدة فى خلق الجنة والنار فليس إلا لأجل / الثواب والعقاب ، وذلك قبل يوم الحشر والحساب متعذر لا محالة . ١١٧ / أ

---

(١) انظر الأبكار ٢٢٠/٢ ب – ٢٢١ أ ، ب حيث يورد هذه الاعتراضات ويجيب عنها ، وقد أورد الغزالى اعتراض المعتزلة هذا ووصفه بأنه هوس فى الاقتصاد ١٢٤ واجاب عنه بمثل ما سيذكره الآمدى بعد قليل ، وينسب الأشعرى نفى عذاب القبر إلى المعتزلة فى المقالات ١٠٤/٢ وفى الأبانة ٩١ ، ٩٢ وانظر نهاية الأقدام ٤٦٩ والإرشاد ٢٧٥ ، ٢٦٧ . ولدفع هذه التهمة انظر شرح الأصول الخمسة ٧٣٠ – ٧٣٤ .

(٢) انظر الاقتصاد ١٢٥ ، ١٢٦ وانظر الاختلاف حول الحوض والميزان وسواهما من السمعيات فى مقالات الإسلاميين ١٤٦/٢ – ١٤٨ وانظر موقف السلف من هذه الأمور فى شرح الطحاوية ٣٤٦ – ٣٦٣ وانظر بحر الكلام للنسفى الماتريدى واتهامه للمعتزلة بانكار كل ذلك . ولتحقيق موقفهم انظر شرح الأصول الخمسة ٧٣٤–٧٣٨ حيث يقر بكل هذه الأمور ، وإن كان يفسر الصراط تفسيرا خاصا وانظر الأبكار ٢٢٢/٢ أ حيث يفصل مواقف المعتزلة من الصراط ، ولعل سر حملة متكلمى أهل السنة عليهم هو إنكارهم صفة الصراط كما يروونها « أدق من الشعرة وأحد من السيف » ، وانظر الاعتصام للشاطبى ٣٢٨/٣ ، حيث يوثق الأخبار الواردة بهذه الصفة ويحمل على منكريها .

بل وكيف يمكن القول بقبول الشفاعة وإثبات العفو للعاصى ، ومن اقترف شيئا من المعاصى ؟ وبم الإنكار على الجبائى حيث زعم أن من زادت زلاته على طاعاته فى المقدار ، واخترم على الإصرار ، من غير توبة ، كان مسلوب الإيمان مخلدا[1] فى النار ؟ وبم الرد على غيره من المعتزلة حيث أوجب ذلك باقتراف كبيرة واحدة ، كانت[2] ناقصة عن الطاعة أو زائدة ؟ أم بم الإنكار على الخوارج حيث أوجبوا التكفير بارتكاب ذنب واحد ، مستندين فى ذلك إلى ما عرف من قضية إبليس ، وما ورد فى القرآن من الآيات الدالة على تخليد العاصى مثل قوله – تعالى – : (مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ[3]) ، وقوله : (وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا[4]) وقوله : (وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا . [5]) إلى غير ذلك من الآيات والدلالات الواضحات . ومن استحق الخلود فى النار ، وكان مغضوبا عليه ، كيف يستحق الغفران ؟

قلنا : أما إنكار عذاب[6] القبر ، مع مااشتهر من حال النبي – صلى الله عليه وسلم – والصحابة من الاستعاذة منه والخوف والحذر ، وقول النبي عليه السلام ؛ حيث عبر على قبرين

---

(١) فى الأصل (مخلد) وقارنه بالجوينى فى الأرشاد ٣٨٤ وبشرح الأصول الخمسة ٦٢٤ ، ٦٢٥ وانظر أيضا أصول الدين ، ٢٤٢ ولاحظ مخالفة ابن شبيب والخالدى من المعتزلة فى هذه القاعدة – أصول الدين نفس الصفحة وشرح الأصول الخمسة ٦٧ .

(٢) كذا بالأصل ولعله يشير إلى مذهب الصيمرى ، انظر شرح الأصول الخمسة ٦٢٥ .

(٣) الآية ٨١ من سورة البقرة ، وانظر عرضه لرأى الخصوم فى توجيه هذه الآية وامثالها فى الأبكار ٢٣٢/٢ أ – ٢٣٣ أ .

(٤) الآية ١٤ من سورة النساء .

(٥) الآية ٩٣ من سورة النساء ، وتمامها (ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذابا عظيما) وانظر رأى المعتزلة فى هذه الآيات ووجهة نظر الخوارج والرد عليهم فى شرح الأصول الخمسة ٢٦٦ – ٢٧٢ ، ٧١٢ – ٧١٨ والإرشاد ٣٨٥ وأصول الدين ٢٤٢ وانظر ابن حزم فى الفصل ٢٢٩/٣ .

(٦) ارجع للصفحة السابقة فى التعليق على موقف المعتزلة من عذاب القبر وسؤاله وتحقيق ذلك وقارنه بالأبكار ٢١٩/٢ أ – ٢٢١ ب .

فقال : « إنهما يُعذَّبَان[1] » وقول الله — تعالى — : (وَحَاقَ بِـآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُواً وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا ءالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ[2]) فلا سبيل إليه[3] ، ولا مُعوَّلَ لأَرباب العقول عليه . واستبعاد ذلك على أنه غير محسوس من الميت ، فمن أدرك بعقله حال النائم فى منامه [و][4] ما يناله من اللذات والتألمات بسبب ما يشاهده من حَسَنٍ وقبيح ، مع ما هو عليه من سكون ظاهر جسمه وخمود جوارحه[5] ، بل وكذا حالَ المحموم ،والمريض فى حالة انغماره[6] ، لم يتقاصر فهمه عن درك عذاب القبر ونعيمه . ولا فرق فى ذلك بين أن تكون أجزاء البدن مجتمعة أو مفرقة ، فإن من أسكنه الأَلمَ فى حالة الاجتماع قا ر أن يسكنه ذلك فى حالة الافتراق ،وذلك لا يستدعى أن يكون محسوسا / ولا مشاهدا . ١١٨/أ وعلى هذا يخرج استبعاد سؤاله وجوابه أيضا .

ومما يؤكد رفع هذا الاستبعاد ما علم من حال رسول الله — صلى الله عليه وسلم — فى حالة الوحى ومخاطبة جبريل له ،والناس حوله لا يسمعون، وإنماكان كذلك لأن الأجزاء المستقلة بالفهم والجواب من الإنسان إنما هى أجزاء باطنة يعلمها الله — تعالى — فى القلب ، فيجوز أن يخلق الله لها الحياة والفهم والجواب، وإن كان باقى الجسم معطلا لا يشعر به صاحبه . وذلك كما نشاهده ونعلمه من حال النائم ، والمغمى عليه ، لصَرَعٍ أو مرضٍ أو غيره ، عند مخاطبته أو محاورته لمن يتخيل له فيما هو عليه من حالته .

وليس الخطاب والسؤال لمجرد الروح المفارقة التى أجرى الله — تعالى — العادة بوجود

---

(١) الحديث الذى يشير اليه رواه رواه البخارى وغيره عن ابن عباس وتمامه « . . وما يعذبان فى كبير أما هذا فكان لا يستنزه من البول وأما هذا فكان يمشى بالنميمة ، ثم دعا بعسيب رطب فشقه باثنين ثم غرس على هذا واحداً وعلى هذا واحداً وقال : لعله يخفف عنهما ما لم ييبسا » ولقد استشهد القاضى عبد الجبار بنفس الحديث على ثبوت عذاب القبر ، واستشهد به الآمدى أيضا ونسبه إلى صحيح مسلم فى الأبكار ٢٢٠/٢ أ — وانظر شرح الطحاوية ١٣٣ ، والاقتصاد ١٢٤ فى الاستشهاد على عذاب القبر .

(٢) جزء من الآية ٤٥ مع الآية ٤٦ بتمامها من سورة غافر ، وقد استشهد الأشعرى بها لعذاب القبر فى الابانة ٩١ — ٩٢ والجوينى فى الأرشاد ٣٧٤ والغزالى فى الاقتصاد ١٢٤ وشارح الطحاوية ٣٣٠ والآمدى فى الأبكار ٢١٩/٢ ب ، ٢٢٠ أ

(٣) الضمير يرجع إلى انكار عذاب القبر .

(٤) زيادة ليست فى الأصل .

(٥) نجد التمثيل بحال النائم فى الاقتصاد ١٢٤ ونجده ايضا عند النسفى (المتوفى سنة ٥٠٨) فى بحر الكلام ٧٧ .

(٦) كذا بالأصل وفى القاموس المحيط : و غمرة الشئ شدته ومزدحمه . . ورجل مغتمر سكران .

حياة البدن عند مقارنتها والفوات عند فواتها ؛ إذ هو مخالف للظواهر الواردة به . ولا هو للبدن على هيئته ؛ إذ هو مخالف للحس والعيان ، وذلك محال[1] .

وإنكار الصراطِ والميزان ، وخلقِ الجنة والنار[2] فى الآن ، بناءً على إنكار حصول الفائدة ، فمأْخوذٌ من أُصولهم الفاسدة فى وجوب الغرض فى أفعال الله — تعالى — وقد أبطلناه[3] . ثم ولو قدر ذلك ، فلعل له فيه لطفا وصلاحا[4] لا تقف العقول عليه . ولا تهتدى الأَذهان إليه ، بل البارى — تعالى — هو المستأْثر بعلمه وحده ، لا يعلم تأْويله غيره[5] . ثم كيف ينكر جواز العبور على الصراط والمشى عليه مع أن ذلك بالنسبة إلى مقدورات الله — تعالى — ، وخلق السموات والأَرض وما فيهن ، والمشى فى الهواء ، والوقوف على الماء ، وشق البحر ، وقلب العصا حية ، وغير ذلك من المعجزات ، والأُمور الخارقة للعادات ، أيسر وأسهل ، فغير بعيد أن يخلق الله — تعالى — القدرة على ذلك لمن أطاعه ، ولا يخلقها لمن عصاه[6] .

وأما الوزن بالميزان فإنه يُحتمل أن يكون للصحف المشتملة على الحسنات والسيئات المكتوب فيها أفعال العبد، من خيره وشره ، ونفعه وضره . ويخلق الله — تعالى — فيها ثقلا

---

(١) هذا الرأى فى تفسير عذاب القبر وسؤاله وجوابه نجده عند الشهرستانى فى نهاية الأقدام ٤٦٩ وسماه « الطريقة المرضية » ، وألمع اليها الغزالى من قبل فى الاقتصاد ١٢٤ والجوينى فى الأرشاد ٣٧٦ ، أما مثال الوحى فذكره فى الأبكار ٢٢١/٢ أ ، ونجده عند الغزالى فى الاقتصاد ١٢٤ والجوينى فى الإرشاد ٣٧٦ ويقرر شارح الطحاوية الإيمان به ولكن لا يتكلم فى كيفيته ؛ إذ ليس للعقل وقوف على كيفيته ٣٣٣ — ٣٣٩ وارجع لما مر فى ل ١١٥ أ والتعليق عليها ، هذا وقد قال ابن حزم فى الفصل ٦٧/٤ « إن السؤال للروح فقط » ، ويناقشه ابن أبى العز ويرد عليه فى « شرح الطحاوية » ص ٣٣٤ .

(٢) انظر الابكار ٢١٧/٢ ب — ٢١٩ أ حيث يفرد فصلا لإثبات وجود الجنة والنار الآن ويرد فيه على المخالفين من المعتزلة ، وانظر شرح الطحاوية ٣٥٤ — ٣٥٩ .

(٣) انظر ل ٨٨ أ وما بعدها من هذا الكتاب ، وقد سبق الغزالى بالتمسك فى هذا المقام ببطلان الغرض والغاية الاقتصاد ١٢٥ — ١٢٦ ومن قبله الجوينى فى الإرشاد ٣٧٨ وقارن بالأبكار ٢١٨/٢ ب .

(٤) قارن بالأرشاد ٣٧٨ ، حيث يلزمهم بفكرة اللطف ، وانظر الاقتصاد ١٠٤ — ١٢٦ .

(٥) انظر التعليق بهذا الخصوص على ل ١١٧ أ = ص ٣٠٢ قارن أيضا بالأرشاد ٣٧٧ ، ٣٧٨ وأصول الدين ٢٣٧ — ٢٣٩ وبحر الكلام ٧٢ — ٧٩ والأبكار ٢١٨/٢ ب .

(٦) قارن بالغزالى فى المضنون الصغير ٣٣٣ — ٣٣٥ والاقتصاد ١٢٦ وانظر الجوينى فى الأرشاد ٣٧٩ — ٣٨٠ وانظر شرح الطحاوية ٣٤٩ — ٣٥١ .

١١٨/ب وخفة على حسب التفاوت الذى يعلمه ــ تعالى ــ فى حسناته وسيئاته . ويحتمل أن يكون / ميزان الأفعال عند الله ــ تعالى ــ بما يليق بالأفعال ، وهو المستأثر بعلمه وحده ، لا على نحو الميزان اللائق بالكميات من المدخرات والمعدودات ، وغيرها من الموزونات شاهدا[١] .

وأما إنكار الشفاعة للمذنبين والعصاة من المسلمين ، فذلك إنما هو فرع مذهب أهل الضلال فى القول بوجوب الثواب ولزوم العقاب على الله ــ تعالى ــ ، وقد بينا ما فى ذلك من الخلل ، وأوضحنا ما فيه من الزلل[٢] ؛ فإن الثواب من الله ــ تعالى ــ ليس إلا بفضله ، والعقاب ليس إلا بعدله ، وهو المتحكم بما يشاء فى خلقه[٣] (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ[٤]) .

وما ذكروه من الآيات ، والظواهر السمعيات ،فمحمول على الكافرين المستحلين لما يأتونه المستوجبين لما يقترفونه[٥] ، دون العصاة من المؤمنين ، ومن أذنب ذنبا من المسلمين. ودليل التخصيص فى ذلك قوله ــ تعالى ــ : « إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ[٦] » . ومع قيام الدليل المخصص لها يمتنع القول بتعميمها .

---

(١) اقتصر الآمدى فى الأبكار ٢٢٣/٢ ب على التمسك بوزن الصحائف ويخلق الله لها ثقلا ، ونجد مثل ما هنا لدى الشهرستانى فى النهاية ٤٦٩ ، ٤٧٠ مع ترجيح الاحتمال الثانى ، واقتصر الغزالى فى الاقتصاد ١٢٥ على الأول ، وكذلك فعل شيخه فى الارشاد ٣٨٠ وانظر عرض الغزالى للمسألة فى فيصل التفرقة ١٥٨ وميله إلى تأويل المعتزلة للميزان ، وانظر شرح الطحاوية حيث يؤكد أن ميزان الأعمال له كفتان حسيتان مشاهدتان ص ٣٥١ ، ويصر القاضى عبد الجبار فى شرح الأصول الخمسة ٧٣٥ – ٧٣٦ على تفسير الميزان الأخروى بالمتعارف بيننا لا بمطلق العدل ، كما قال بعضهم ، ومن ذلك يبدو عدم دقة الآمدى فيما نسبه إلى المعتزلة من إنكارهم الميزان جملة دون تفصيل – الأبكار ٢٢٢/٢ ب .

(٢) فى ل ٨٩ ب من هذا الكتاب ، وما بعدها .

(٣) انظر فى مسألة الشفاعة الغزالى فى المضنون الصغير ٣٢٨ ، ٣٢٩ ونهاية الأقدام ٤٧٠ – ٤٧١ وشرح الطحاوية ١٦٩ – ١٨٠ وانظر موقف المعتزلة فى شرح الأصول الخمسة ٦٤٤ ، ٦٨٧ – ٦٩١ وموقف الخوارج منها فى أصول الدين ٢٤٤ والإبانة ٧ ، ٨ والأبكار ٢٢٧/٢ ب .

(٤) الآية ٥٤ من سورة الأعراف .

(٥) قارن بما سبق فى ل ١١٧ ب وانظر رأى المعتزلة فى تخليد الفاسق فى النار فى شرح الأصول الخمسة ٦٦٦ – ٦٨٧

(٦) الآية ٤٨ من سورة النساء ، انظر تفسيره لها فى الابكار ٢٢٦/٢ ورد القاضى عبد الجبار لهذا التفسير فى شرح الأصول الخمسة ٦٦٦ – ٦٨٧ .

فإن قيل : إن هذه الآية محمولة على حالة التوبة ومخصوصة بها ، وهذا وإن كان على خلاف الظاهر لكن يجب القول به محافظة على ما ذكرناه من الظواهر ؛ إذ ليس تخصيص ما ذكرناه ــ محافظة على الظاهر ــ بأولى من العكس ، بل هو[١] الأولى ؛ لما فيه من تخصيص ظاهر واحد بظواهر متعددة . ثم إن فى الآية ما يدل على أن المغفرة والشفاعة لا تحصل إلا أن تتعلق المشيئة بمغفرته ، وإلا لما كان لتخصيص المغفرة بحالة المشيئة معنى ، وذلك مما يوجب خلود بعض المذنبين وهو خلاف ما تعتقده[٢] .

قلنا : أما ما ذكروه من جهة التخصيص ، فحمل دلالة الآية عليها ممتنع ، وذلك أن العفو والغفران حالة التوبة عندهم واجب جزم ، ولازم حتم[٣] ، وهو مما يمنع تعليقه بالمشيئة[٤]. وأيضا فإنه فرق فى الآية بين المعصية بالكفر وغيره فى حالة التوبة ، فالفرق غير متحقق لا محالة . فلو صح ما ذكروه من جهة التخصيص ، لم يلزم تخصيص عموم الآية ، بما دون الكفر من المعاصى ، وتأويل الظواهر[٥] لما ذكروه من الظواهر . / كيف وأن ما ذكروه ١١٩/أ من الظواهر فمنهم من قيدها بفعل الكبائر دون الصغائر[٦] ، ومنهم من زادها تقييدا حتى اشترط فى ذلك زيادة مقدار الكبيرة على ماله من الحسنات . وبالجملة فلا ريب فى تخصيصها بما بعد التوبة . وليس شئ من ذلك متحققا فيما ذكرنا من الظواهر ، فالمحافظة عليه يكون أولى . لا سيما وأن ما من ظاهر أبدوه إلا وقد اقترن بما يدل على تخصيصه بما نذكره ، فإن مخالفة جميع الحدود وتعديها ، وإحاطة الخطيئة من كل وجه ، إنما يتحقق فى حق الكافر

---

(١) فى أى التخصيصين أولى ؟ قارن باللمع ١٢٩ – ١٣١ ونهاية الأقدام ٤٧٧ ومعالم أصول الدين ١٤٤ والفصل ٥١/٤ ، ٥٢ فهم يقولون بما ذهب اليه الآمدى هنا ويردون حجة المعتزلة وقارن بالأبكار ٢٨٨/٢ أ – ٢٨٩ ب .

(٢) انظر وجهة النظر الاعتزالية حول هذه الآية والحوار الذى دار حولها – وذكر الآمدى طرفاً منه هنا – فى شرح الأصول الخمسة ٦٧٦ – ٦٨٤ .

(٣) هذا ما قرره صاحب المغنى فعلا ٣٣٣/١١ – ٣٤٤ وحكاه المؤلف فى الأبكار ٢٢٩/٢ ب .

(٤) انظر رد المعتزلة على هذا وما بعده فى شرح الأصول الخمسة ٦٨١ .

(٥) هنا بياض قليل بالأصل .

(٦) قارن بشرح الأصول الخمسة ٦٧٨ – ٦٩١ حيث ينسب هذا القول إلى أبى الهذيل ويرفضه ويجعل الشفاعة لمن تاب .

دون المسلم[1] ، وكذلك اللعنة والغضب فى حق من قتل إنما يتحقق فى حق من كان لذلك مستحلا معتقدا .

وبما حققناه يقع التقصى عن كل ما يهوّل به من هذا القبيل . وليس فى تعليق الغفران لما دون الكفران بالمشيئة ما يوجب امتناع وقوع الغفران بالنسبة إلى جملة المذنبين بما دون الشرك[2] ، ولا يلزم منه مخالفة شئ من الآية أصلا ؛ لجواز تعلق المشيئة بالمغفرة للجميع .

فإن قيل . فإن استمر لكم فى هذه الظواهر ما ذكرتموه من التأويلات ، واستقام ما أشرتم إليه من التخصيصات ، فكيف يحمل قوله ــ عليه السلام ــ : « لاَ يَنَالُ شَفَاعَتِى[3] أَهْلَ الكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِى » على معصية الكفر مع أنه قد أدرجهم فى أمته وأدخلهم فى ملته ؟

قلنا : هذا الحديث مع ضعفه فى سنده فليس فى إضافتهم إلى ملته ما ينافى[4] كون الكبيرة الصادرة منهم هى الكفران ، والشرك بعد الإيمان ؛ فإنه قد يسمى الشئ باسم ما كان عليه تجوزا وتوسعا وهو الأولى ؛ فإنه قد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم ــ بالرواية الصحيحة المشهورة ــ أنه قال : « ادَّخَرْتُ شَفَاعَتِى لِأَهْلِ الكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِى[5] » فلو لم يكن

(١) انظر رد المعتزلة على هذا فى شرح الأصول الخمسة ٦٥٧ – ٦٥٨ وارجع لما سبق فى ل ١١٧ ب وقارن بالأبكار ٢٣٢/٢ أ ، ب .

(٢) هذا رد لما فهمه المعتزلة من أن تعليق الغفران على المشيئة يفيد أن المراد بها ويغفر لبعض مرتكبى ما دون الشرك، شرح الأصول الخمسة ٦٨٢ ، واقرأ فى المناقشات حول هذه الآية تفسير ابن كثير ٥٠٧/٢ – ٥١١ والأبكار ٢٢٩/٢ أ – ٢٣٠ ب .

(٣) أورد المؤلف هذا الحديث فى الأبكار ٢٢٨/٢ ب أثناء ايراده لحجج نفاة الشفاعة . وأجاب عنه بتضعيفه من ناحية السند إذ قيل بانه مرسل ، وبحمله على من كفر من الأمة كما هنا ــ ل ٢٣١/٢ من الأبكار .

(٤) فى الأصل (ما يدل ينافى) ثم ضرب على يدل بحرف الزيادة ، وتأويل الآمدى هنا لمعنى الخبر بعيد .

(٥) هذا الحديث ذكره الآمدى فى إثبات الشفاعة فى الأبكار ٢٢٧/٢ ب كما أورده عبد الجبار بين ما تعلق به خصومه ، ورده بأنه لم تثبت صحته أولا ، وبأنه خبر آحاد ثانيا وأورد أحاديث تعارضه ــ فى نظره ــ شرح الأصول ٦٥٠، وقد نقل ابن كثير فى تفسيره هذا الحديث عن مسند البزار من رواية ابن عمر رضى الله عنهما وأورد فى معناه اثنى عشر حديثا بعضها صحيح قطعا إذ ورد فى الصحيحين وهى تفيد جواز العفو عن مرتكب الكبيرة دون اشتراط التوبة ــ تفسير ابن كثير ٥٠٧/١ – ٥١١ وقارن بشرح الطحاوية ١٧٣ حيث ينسب حديث (شفاعتى لأهل . .) للإمام أحمد ويروى غيره فى معناه عن البخارى وغيره . وفى هامش الإرشاد لمحققيه تعليق على هذا الحديث ، بأنه قد رواه الترمذى والبيهقى عن أنس مرفوعا ص ٣٩٤ وقد أخرجه أيضا الامام أحمد وأبو داود وابن خزيمة ــ انظر الفرقان لابن تيمية هامش ص ٤٩ .

الحديث الأول محمولا على كبيرة الكفر للزم منه تعطيل أحد الحديثين عن العمل به مطلقا، ولا يخفى أن التعطيل[1] أبعد من التأويل على ما لا يخفى ، كيف وأن الأدلة الواردة فى باب الشفاعة[2] مع اختلاف ألفاظها أكثر من أن تحصى ؛ فهى إلى التمسك بها أقرب وأولى ، فمن ذلك ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم / فى أثناء حديث مطول مشهور أنه قال : **١١٩ /ب** « إذا كان يومُ القيامة أخِرُّ ساجدا بين يدىْ ربى فيقولُ لى : يا محمدُ ارفعْ رأسَكَ وسَلْ تُعطَ واشفع تُشفَّعْ . فأقول : يارب أُمَّتِى ، أُمتِى ، فيُقَالُ : انْطَلِقْ مَنْ كَانَ فى قلبِهِ مثقالُ شَعِيرةٍ مِنْ إيمانٍ فَأَخْرِجْهُ وأنطلق وأخرجه . ثم أسجدُ ثانية وثالثة ، فإذا كَانَ الرابعةُ قلتُ : رَبِّ ائذنْ لى[3] فِيمنْ قالَ لا إلهَ إلا اللهُ ، فيقول الرب : وعزتى وجلالى لأُخْرِجَنَّ مِنهَا كلَّ مَنْ قال : لا إلهَ إلا اللهُ » » وهو حديث مروى فى الصحاح .

وأما القضاء بانتفاء إيمان من اختُرِمَ عاصيا قبل التوبة ، والقول بتكفيره ، فالانفصال عنه يستدعى تحقيق معنى الإيمان والكفران والكشف عن معنى التوبة ، » وتحقيق الأوبة :

وأما الإيمان[4] :

فهو فى اللغة عبارة عن التصديق ، ومنه قول بنى يعقوب : « وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ[5] لَنَا » أى بمصدق . وفى عرف استعمال أهل الحق من المتكلمين عبارة عن التصديق بالله وصفاته وما جاءت به أنبياؤه ورسالاته . وإليه الإشارة بقوله عليه السلام : « الإيمانُ هُوَ التصديقُ

(١) فى الأصل هنا كلمتان ضرب عليهما الناسخ بعلامة الزيادة وهى (القليل أولى) ويلاحظ أيضا أن الآمدى كرر نفى الخفاء أول الجملة وآخرها بدون داع .

(٢) بالأصل (الشفاعة والشفاعة) والكلمة الثانية زيادة لا داعى لها .

(٣) فى الأصل (اتأذن لى) صححته من رواية البخارى كما جاءت فى شرح الطحاوية حيث يورد الحديث كاملا من رواية البخارى عن أنس ، ثم يقول فى آخره « وهكذا رواه مسلم » انظر شرح الطحاوية ١٧٣ – ١٧٥ .

(٤) انظر فى حقيقة الإيمان والكفر وموقف الفرق المختلفة من ذلك : اللمع ١٢٢ – ١٢٥ والاقتصاد ١٤١ – ١٤٧ وفيصل التفرقة وكله فى مسألتنا، والفرق بين الفرق ٨–١١ والأربعين ٣٨٨ – ٤١٩ وبحر الكلام ١٤ ، ٧٩ والفصل ١١١/٢ – ١١٧ ، ١٨٨/٣ – ٢٥٩ وشرح الأصول الخمسة ٦٩٥ – ٧٣٨ وشرح الطحاوية ٣٣٣ – ٣٤٧ ، ٢٥٠ – ٢٨٧ وانظر أيضا نشأة الفكر ٢٤٣/١ – ٢٤٥ ومواضع كثيرة أخرى .

(٥) جزء من الآية ١٧ من سورة يوسف عليه السلام ، وقارن تعريفه للإيمان بما فى الأبكار ٢٣٦/٢ ب .

بالله وباليوم الآخِرِ كأَنكَ تَراهُ[1] » فمن وفقه الله لهذا التصديق وأرشده إلى هذا التحقيق فهو المؤمن الحق عند الله وعند الخلق ، وإلا فقد شقى الشقاوة الكبرى ، وحُكم بكفره فى الدنيا والأُخرى ؛ لأَن الكفر — وإن كان فى اللغة عبارة عن التغطية والستر — فهو فى عرف أَهل الحق من المتكلمين عبارة عن : الستر والتغطية للقدر الذى يصير به المؤمن مؤمنا لا غير[2]. وليس الإيمان هو الإقرار باللسان فقط ، كما زعمت الكرامية . ولا [إقامة[3]] العبادات والتمسك بالطاعات[4] كما زعمت الخارجية ؛ فإنا نعلم من حال النبى — صلى الله عليه وسلم — عند إظهار الدعوة أنه لم يكتف من الناس بمجرد الإقرار باللسان ، ولا العمل بالأَركان مع تكذيب الجنان ، بل كان يسمى من كانت حاله كذلك كاذبا ومنافقا ، ومنه قوله تعالى تكذيبا للمنافقين عند قولهم : « نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللهِ » : « واللهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ[5] » . ومنه — أيضا / شهادة الكتاب العزيز بكذبه ، وسلب إيمانه ، فى قوله : « وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ[6] » ، وما ورد فى الكتاب والسنة وأَقوال الأُمة فى ذلك أَكثرُ من أن يحصى .

١٢٠ / أ

ثم لا يخفى قبحُ القول بأَن الإيمان مجرد الإقرار باللسان[7] ؛ من حيث إفضائه[8] إلى تكفير من لم يُظهِر ما أبطنه من التصديق والطاعة ، وامتناع استحقاقه للشفاعة ، والحكم

(١) هذه قطعة من حديث عمر المشهور عن نزول جبريل عليه السلام وسؤاله للنبى وهو متفق عليه ، وقد روى الآمدى الحديث بالمعنى ، واقتصر على بعضه وزاد عبارة (كأنك تراه) التى وردت فى جواب النبى صليه السلام. عن سؤال جبريل عن الاحسان (أن تعبد الله كأنك تراه فان لم نكن تراه فإنه يراك) لا عن الأيمان كما أوردها الآمدى هنا ، وانظر شرح الطحاوية ٢٣٣ .

(٢) قارن بالأبكار ٢/٢٤٠ ب ، ٢٣١ أ .

(٣) كلمة غامضة بالأصل أثبتها بغلبة الظن .

(٤) قارن بالأبكار ٢/٢٣٦ أ ، ٢٣٨ أ — ٢٤٠ أ حيث يرد على كون الإيمان هو الطاعات .

(٥) الآية الأولى من سورة (المنافقون) ونصها (إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله والله يشهد إن المنافقين لكاذبون) .

(٦) الآية ٨ من سورة البقرة .

(٧) انظر رده على من قال الإيمان هو مجرد نطق اللسان فى الأبكار ٢/٢٤٠ أ ، ب .

(٨) كذا بالأصل والأكثر اضافة حيث إلى الجمل وعندئذ يرفع ما بعدها .

بنقيضه لمن أَظهر ضد ما أَبطن من الكفر بالله — تعالى — ورسوله ، والطغاوة فى الدين ، والعداوة للمسلمين . بل أَشد قبحا منه جعل الإيمان مجرد الإتيان بالطاعات ، والتمسك بالعبادات ؛ لما فيه من الإفضاء إلى هدم[1] القواعد السمعية ، وحل نظام الأَحكام الشرعية ، وإبطال ما ورد فى الكتاب والسنة ، من جواز خطاب العاصى بما دون الشرك — قبل التوبة — بالعبادات البدنية ، وسائر الأَحكام الشرعية ، وصحتها منه أن لو أَتى بها . وبإدخاله فى زمرة المؤمنين ، وإدراجه فى جملة المسلمين ، حتى إنه لو مات فإنه يغسل ويصلى عليه ، ويدفن فى مقابر المسلمين . ولو لم يكن مؤمنا لما جاز القول بصحة ما أَتى به من العبادات ، ولا غير ذلك مما عددناه[2] .

وبهذا يتبين أَيضا فساد قول الحشوية[3] : إن الإيمان هو التصديق بالجنان والإقرار باللسان والعمل بالأركان . **نعم ، لا ننكر جواز إطلاق اسم الإيمان على هذه الأفعال** ، وعلى الإقرار باللسان ، كما قال — تعالى — « وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ[4] » ، أَى صلاتكم ، وقوله — عليه السلام — : « الإيمانُ بضعٌ وسبعونَ بابا أَولُها شهادةُ أَنْ لا إِلهَ إلا اللهُ ، وآخرُها إماطةُ الأَذى عنِ الطَّريقِ[5] » لكن إنما كان ذلك لها من جهة أَنها دالة[6] على التصديق بالجَنان

(١) فى الأصل (عدم) والصواب ما أثبته .

(٢) هذا ما يقرره المؤلف فى الأبكار أيضا ٢/٢٤١ أ ، ب وقارن بذلك باللمع ١٢٣ — ١٢٥ ومعالم أصول الدين ١٤٤ واصول الدين ٢٤٨ — ٢٥١ والمحصل ١٧٤ — ١٧٦ والأربعين ٣٨٩ — ٣٩٣ والإرشاد ٣٩٦ — ٣٩٩ وشرح الطحاوية ٢٥٠ — ٢٥٩ وشرح الأصول الخمسة ٧١٢ — ٧١٨ والفصل ٣/٢٤٣ — ٢٥٩ .

(٣) يقصد بالحشوية هنا أهل الحديث كما سماهم فى الأبكار (أهل الأثر) ، انظر الأبكار ٢/٢٣٦ أ وهو يقرر هناك أنه رأى ابن مجاهد والقلانسى من الأصحاب ، ورأى النجار من المعتزلة ، وانظر أصول الدين ٢٤٩ وفيه شرح طيب لهذا التعريف ، والأرشاد ٣٩٦ حيث ينسبه لأصحاب الحديث ، ويختار ما اختاره الآمدى هنا وهو رأى الأشعرى الذى خالف فيه ابن كلاب ، وراجع رأى السلف فى شرح الطحاوية ٢٥٤ — ٢٥٩ وابن حزم ينصره فى الفصل ٣/١٨٨ — ٢٥٩ ويهاجم رأى الأشعرية هنا ، وانظر فى معنى الحشو والحشوية مناهج الأدلة ١٣٣ — ١٣٥ . والآمدى هنا لم يوفق فى تسميته أهل الحديث والسنة حشوية وكان أحرى بهذا الوصف الكرامية والخوارج وغلاة المنتسبين إلى الحديث وجهالهم وانظر كلامه عن الفرقة الناجية وأنهم الاشاعرة والسلفية من المحدثين وأهل السنة والجماعة ٢/٢٥٧ ب من الأبكار .

(٤) الآية ١٤٣ من سورة البقرة ، وانظر فى استدلالهم بها الفصل ٣/١٩٤ والأرشاد ٣٩٨ والأبكار ٢/٢٣٧ أ .

(٥) هذا الحديث أورده فى الأبكار ٢/٢٣٧ أ ، وقد رواه مسلم وأبو داود والنسائى وابن أبى الدنيا عن أبى هريرة انظر هامش المحقق فى الارشاد ص ٣٩٨ ، وانظر شرح الطحاوية ٢٧٤ — ٣٧٥ — لكن الناسخ كتب فى الأصل (وآخره إماطة) والصواب ما أثبته .

(٦) انظر نقد ابن حزم لفكرة الدلالة فى الفصل ٣/٢١٦ — ٢٢٠ التى ينسبها الشهرستانى إلى الأشعرى فى نهاية الأقدام ٤٧٢

ظاهرا ، والعرب قد تستعير اسم المدلول لدليله ؛ بجهة التجوز والتوسع. كما تستعير اسم السبب لمسبَّبه . فعلى هذا مهما كان مصدقا بالجنان ، على الوجه الذى ذكرناه – وإن أخل بشئ من الأركان– فهو مؤمن حقا[1] ، وانتفاء الكفر عنه واجب[2] . وإن صح تسميته فاسقا بالنسبة إلى ما أخل به / من الطاعات ، وارتكب من المنهيات ، ولذلك صح إدراجه فى خطاب **المؤمنين وإدخاله فى جملة تكليفات** المسلمين بقوله : « **وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ**[3] » ، ونحو ذلك من الآيات .

١٢٠/ب

وقولُه – عليه السلام – : « لَا يَسْرِقُ السَّارِقُ حِينَ يسرقُ وهوَ مُؤمن ولا يزنى حينَ يزنى وهُوَ مُؤمنٌ[4] » فإنه – وإن صح – لم يصح حملُه على نفى الإيمان بمعنى الطاعة والإذعان، لتعذر الاشتقاق من اسم إيمان[5] . فيحتمل أنه أراد حالة الاستحلال ، ويحتمل أنه أورده فى معرض المبالغة فى الزجر والردع . وهو وإن كان خلاف الظاهر لكنه أولى ؛ لما فيه من الجمع بينه وبين ما ذكرناه من الأدلة الدالة على كونه مومنا ، وإبطال التعطيل لما ذكرناه مطلقا . نعم لا ننكر [إمكان][6] دخول الشك والريبة لما يحصل من التصديق بالجنان ثابتا ، بالنسبة إلى من ليس بمعصوم ؛ بناء على شبهة وخيال ؛ ولذلك كان بعض السلف يقول : أنا مؤمن إن شاء الله . وليس المراد بما علقه على المشيئة إلا استمرار ما هو حاصل عنده ، عند الله ، من التصديق والطمأنينة ، لا نفس التصديق الحاصلة ؛ فإن تعليق

---

(١) قارن بالأبكار ٢٤٢/٢ أ ، ب وبالجوينى فى الارشاد ٣٩٧ ونهاية الأقدام ٤٧٥ ، ٤٧٦ والرازى فى المحصل ١٧٤ ، ١٧٥ غير أن فى كلمة حقا هنا تزيداً فأين هذا ممن قال الله فيهم (أولئك هم المؤمنون حقا) ٤ من سورة الأنفال وانظر شرح الطحاوية ٢٥٥ – ٢٦٥ .

(٢) فى الأصل (واجبا) وهو خطأ .

(٣) (فى الأصل « يا أيها الذين آمنوا أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ») ولا توجد آية فى القرآن على هذا النحو فلعل الآمدى يشير إلى الآيات المبدوءة بقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا » ، وأنها تشمل بخطابها كل مسلم ولو عاصيا وهى كثيرة فى القرآن منها على سبيل المثال – الآية ٢٨ من سورة الأنفال والآية ٧٧ من سورة الحج وغيرها كثير أما قوله تعالى « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » فالآيات ٤٣ من سورة البقرة و ٨٣ منها و ٥٦ من سورة النور ، ٢٠ من المزمل . وانظر فى الاستدلال على إيمان العصاة بشمول خطابات التكليف لهم الفصل ٢٣٥/٣ والأبكار ٣٢٩/٢ ب .

(٤) يورد ابن حزم هذا الحديث فى الفصل ٢٣/٣ بين حجج نفاة الإيمان عن العصاة ويؤوله ، و ذكره الآمدى فى الأبكار ٢٣٧/٢ ب، ٢٣٩ أ ، وقد رواه البخارى عن أبى هريرة بلفظ « لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن ولايشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن . ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن » انظر فتح المبدى ٥٣/٤ .

(٥) كذا بالأصل وانظر فى منع الاشتقاق من الأيمان بمعنى التصديق شرح الأصول الخمسة ص ٧٠٥ – ٧٠٦ وانظر الأبكار ٢٣٩/٢ أ حيث يذكر أن (مؤمن) مأخوذ من الأمن لا من الإيمان بمعنى التصديق .

(٦) زيادة ليست بالأصل .

ما حصل بالمشيئة محال[1] . ولابد من هذا التأويل وإن فسر الإيمان بالطاعة أو القول أيضا . وبهذا الاعتبار أيضا يصح [القول][2] بزيادة إيمان النبى المعصوم على إيمان غيره ، أى من جهة تطرق الشك إلى غير المعصوم دون المعصوم أما أن يكون [من جهة] تطرق[3] الزيادة والنقصان إليه من حيث هو تصديق فلا ، كما لا يصح ذلك بين علم وعلم أصلا[4] .

وأما التوبة :

فهى – وإن كانت فى اللغة عبارة عن الرجوع – فهى فى عرف استعمال المتكلمين عبارة عن الندم[5] على ما وقع به التفريط من الحقوق، من جهة كونه حقا ، ومنه قوله – عليه السلام – : « الندم توبة[6] » ، فعلى هذا من ترك المعصية من غير عزم على ترك معاودتها عند كونه لذلك أهلا ، والندم والتألم على ما اقترف أولا ؛ من جهة أنه لم يكن له ذلك مستحقا ، لم[7] يكن إطلاق اسم التوبة فى حقه بالنظر إلى عرف المتكلمين[8] ، مما[9] يجوز . لكن ذلك مما لا يجب / على العبد استدامته فى سائر أوقاته ، وتذكره فى جميع حالاته ، وإلا لزم منه اختلال الصلوات أو لا يكون[10] تائبا فى بعض الأوقات، وهو خلاف

١٢١/أ

---

(١) انظر فى شهادة المرء لنفسه بالإيمان شرح الأصول الخمسة ٧٢٨ ، ٧٢٩ ، ٨٠٣ وشرح الطحاوية ٢٧١ والفصل ٢٢٧/٣ – ٢٢٩ وقارن بالأرشاد ٤٠٠ والمعالم ١٤٨ – ١٤٩ وانظر استعمال الاستثناء بالمعنى الذى ذهب اليه السلف فيما يرويه القشيرى فى الرسالة ص ٤ عن أبى العباس السيارى .

(٢) زيادة ليست فى الأصل (٣) زيادة ليست فى الأعصل .

(٤) أثار هذا الرأى ثائرة ابن حزم ضد الأشاعرة وشيوخهم خاصة الباقلانى وتلميذه السمعانى– الفصل ١٨٨/٣–٢٢٨ ، ٣٥/٤ ويتفق المعتزلة هنا مع السلف فى قبول الإيمان للزيادة والنقصان – شرح الأصول الخمسة ٨٠٢ – ٨٠٣ وقارن بالأبكار ١٨٥/٢ ، ٣٥٨ ، ٣٦٥ ، ٢٨٧ .

(٥) كذا بالأصل . وتعريف الآمدى هنا قريب من تعريف الجوينى فى الإرشاد ٤٠٥ ، وانظر بيان حقيقة التوبة عند الرازى فى المعالم ١٤٩ – ١٥٧ وعند عبد الجبار فى شرح الأصول ٧٩١ – ٧٩٥ والمغنى ٣٤٤/١٤ –٢٧٣ وهو متفق مع ما ورد فى الأبكار ٢٦٢/٢ أ .

(٦) هذا الحديث رواه ابن ماجة فى سننه والطبرانى فى معجمه الكبير وأبو نعيم فى الحلية – انظر حاشية المحقق على كتاب الأرشاد ص ٤٠٢ ، وقد استدل به الآمدى فى الأبكار ٢٦٢/٢ على أن جوهر التوبة الندم .

(٧) فى الأصل (لما لم) ولما هنا زائدة لامحل لها .

(٨) بل فى عرف الفقهاء وأهل الحديث أيضا ، انظر رياض الصالحين للنووى ص ٧ والفصل ٦١/٤ ، ٦٢ .

(٩) فى الأصل (الا يجوز) حاولت تصحيح المعنى والعبارة .

(١٠) فى الأصل (اختلاف الصلوات والا) صححتها اعتمادا على الأبكار ٢٦٢/٢ ب .

إجماع المسلمين[1] ، وليس من شرط صحة التوبة ، والإقلاع عن ذنب فى زمن من الأزمان ، ألا يعاوده فى زمن آخر ؛ إذ التوبة مهما وُجدت فهى عبادة ومأمور بها ، وليس من شرط صحة العبادة المأتى بها فى زمن ألا يتركها فى زمن آخر[2] .

[وليس من[3]] شرط صحة التوبة أيضا ، والاقلاع عن ذنب ، الإقلاعُ عن غيره من الذنوب ، كما زعم أبو هاشم[4] ، وإلا كان من أسلم بعد كفره ، وآمن بعد شقائه ونفاقه ، إذا استدام زلة من الزلات ، وهفوة من الهفوات ، ألا يكون مقلعا عما التزمه من أوزار كفره ، وألا يترقى على من هو على غيه وجحوده . وذلك مما يخالف إجماع المسلمين ، وما ورد به الشرع المنقول ، واتفق عليه أرباب العقول .

وبهذا يندفع قول القائل : إن ما وجبت التوبة عنه فإنما كان لقبحه ، وذلك لا يختلف فيه ذنب وذنب[5] ، فلا يصح الندم على قبيح مع الإصرار على قبيح غيره[6] .

والله الهادى إلى الرشاد . .

---

(١) ينسب هذا الرأى الذى ينقده الآمدى هنا إلى أبى على الجبائى ، وقد عارضه فيه ابنه أبو هاشم ، انظر المغنى ١٤/٣٩٨-٤٠٤ كما قال به أيضا الباقلانى وعارضه فيه الجوينى فى الأرشاد ٤٠٧ .

(٢) وهذه مسألة أخرى ارتبطت بالتى قبلها وهى صحة تكرر التوبة بتكرر الذنب انظر الإرشاد ٤٠٩ .

(٣) زيادة ليست بالأصل ، وقارن بالإرشاد ٤٠٥ ، ٤٠٦ .

(٤) خلافا لوالده أبى على الجبائى الذى يتفق مع الأشاعرة وأهل السنة بعامة فى تجزء التوبة ، انظر شرح الأصول الخمسة ٧١٤ ، ٧١٥ والمغنى ٣٧٦ ، ٣٨١ . والرد على أبى هاشم هنا فيه أفكار الجوينى وكثير من ألفاظه فى الإرشاد ٤٠٥ وفى كليهما عناصر كثيرة مما قاله أبو على فى مناقشة مذهب ولده ، انظر شرح الأصول ٧٩٧ ، والأبكار ٢/٢٦٢ أ ، ب .

(٥) تلك هى حجة أبى هاشم فى عدم تجزء التوبة ، بل حجة جميع المعتزلة فى وجوب التوبة بالعقل كما عرضها عبد الجبار فى شرح الأصول الخمسة ٧٨٩-٧٩١ ، ٨٩٤ وقد وصل بها أبو هاشم إلى مداها المنطقى انظر المغنى ١٤/٣٧٦-٣٨١ ، والمعالم ١٥١ - ١٥٢ حيث يعرض فكرة أبى هاشم وينقدها وانظر الأبكار ٢/٢٦٢ أ ، ب .

(٦) أوجز الآمدى بحث التوبة هنا ، وهو مستفيض فى كتب الكلام ورغم أنه من المسائل العملية فهو يرتبط ببعض الخلافات بين الفرق الإسلامية وقد يتصل أحيانا بالعقيدة وانظر إن شئت التوسع : الأبكار ٢/٢٦٢ أ ، ب والإرشاد ٤٠١ - ٤٠٩ والمعالم ١٥٠ - ١٥٢ والفصل ٣/٢٤٣ ، ٤/٦٠ - ٦٣ وشرح العضدية ٢١٠ ، ٢١١ وشرح النسفية ٣١١ - ٤٦١ وشرح الأصول الخمسة ٧٨٩ - ٨٠٣ .

القانون السابع

فى النبوات والأفعال الخارقة للعادات

ويشتمل على طرفين

[تمهيد :][1]

الطرف الأول [من هذا القانون][1] : فى بيان جوازها فى العقل .

والثانى : فى بيان وقوعها بالفعل[2] .

وقبل الخوض فى ذلك لابد من تفسير معنى النبوة لكى[3] يكون التوارد بالنفى والاثبات على محز واحد ، فنقول :

ليست النبوة هى معنى يعود إلى ذاتىٍّ من ذاتيات النبى ، ولا إلى عرض من أعراضه ، استحقها بكسبه وعمله . ولا إلى العلم بربه ؛ فإن ذلك مما يثبت قبل النبوة . ولا إلى علمه بنبوته ؛ إذ العلم بالشئ غير الشئ . « وَلَكِنَّ اللهَ يُمنُّ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ[4] » ؛ فليست إلا موهبة من الله — تعالى — ، ونعمة منه على عبده . وهو قوله لمن اصطفاه واجتباه : إنك رسولى ونبيى[5] .

وإذا عرف / محز الخلاف ، فنعود إلى بيان الأطراف : ١٢١/ب

---

(١) زيادة ليست فى الأصل .

(٢) فى الأصل « فى الفعل » . وانظر ل ١٣٠ ا = ص ٣٤١ وما بعدها فيما سيأتى .

(٣) فى الأصل « لأن » .

(٤) جزء من الآية ١١ من سورة سيدنا ابراهيم — عليه السلام — و كانت فى الأصل « لـكن يمن . . . الخ » .

(٥) قارن بيانه لحقيقة النبوة بما فى الأبكار ١٢٩/٢ — أ — وأصول الدين ١٥٣ ، ١٥٤ والبيان للباقلانى ٤٣—٥٠ والتمهيد له ٩٦— ١١٤ ونهاية الأقدام ٤١٧ وما بعدها ومقالات الإسلاميين ٢-١٢٢والفصل ٧١/١ — ٧٧ وشرح الطحاوية ٩٥ والعقائد العضدية بحاشية محمد عبده ٣٢٢ ، ومناهج الأدلة ٢٠٨ — ٢٢٢ والفرقان لابن تيمية ٨٥ — ١٠٥ والقول الفصل لمصطفى صبرى ١٤٧ — ١٥٤ ومقدمة ابن خلدون ٩١ — ٩٩ والمغنى لعبد الجبار ١٥-٩ — ١٩ ، وإن كان كلامه هنا قريبا جدا من كلام الجوينى فى الإرشاد — انظره ص ٣٥٥ .

١ ــ الطرف الأول : فى بيان الجواز العقلى

مذهب أهل الحق أن النبوات ليست واجبة أن تكون ولا ممتنعة أن تكون ، بل الكون وأن لا كون بالنسبة إلى ذاتها وإلى مرجحها سيّان ، وهما بالنظر إليه[1] سيّان ، وأما أهل الطعان فحزبان : حزب انتمى إلى القول بالوجوب عقلا ، كالفلاسفة والمعتزلة[2] .

وحزب انتمى إلى القول بالامتناع كالبراهمة والصابئة والتناسخية[3] ، إلا أن من البراهمة من اعترف برسالة آدم دون غيره ، ومنهم من لم يعترف بغير ابراهيم[4] . وأما الصابئة فإنهم اعترفوا برسالة شيث وإدريس دون غيرهما[5] . ولابد من التفصيل فى الرد على أهل التضليل :

فأما الفلاسفة والمعتزلة[6] :

فإنهم قالوا : لما كان نوع الإنسان أشرف موجود فى عالم الكون ؛ لكونه مستعدًا لقبول

---

(١) قارن هذا بما فى شرح النسفية « وفى إرسال الرسل حكمة . . » ٤٥٧ – ٤٥٩ – وانظر حاشية السيالكوتى عليها وما فى مناهج الأدلة ٢٠٩ – ٢١٢ حيث ينتقد مفهوم الإمكان الأشعرى ، وانظر نقد ابن حزم لفكرة الوجوب فى الفصل ٦٩/١ ، ٧٠ ، ويلاحظ التكرار فى العبارة ، ولعل بها تحريفا .

(٢) انظر تفصيله لرأى المعتزلة فى الأبكار ١٣٣/٢ أ ، ب ونقده له فى ١٣٩/٢ ب – ١٤٠ ب وقارن بما فى المغنى ٦٣/١٥ – ٩٧ وبالنسبة لرأى الفلاسفة قارن بابن سينا فى النجاة ٣٠٣ – ٣٠٨ والإشارات ٨٧٦/٣ – ٨٨٦ ورسالة فى القوى الإنسانية ٦٣ – ٦٩ ومنهج وتطبيقه للدكتور مدكور ٨٠ – ١١٥ .

(٣) قارن ما يذكره عن هذه الطوائف بما فى المغنى ١٩/١٥ – ٢١ ، ١٠٩ – ١٤٦ ، والفصل ٩٠/١ – ٩٤ والفرق بين الفرق ٢٥٣ – ٢٦٣ ، والملل والنحل للشهرستانى ٢٤٠/٣ – ٢٤٦ وخاصة ٢٤٤ .

(٤) قارن بالمغنى ١٤٥/١٥ والملل والنحل للشهرستانى ٢٤٦/٣ – ١٤٧ ، والفصل ٦٩/١ ، ٧٠ .

(٥) قارن مايذكره عن الصابئة بالأبكار ١٢٩/٢ أ – ١٣٣ ب (وانظر مجلة المشرق البيرونية مجلد ٤ لسنة ١٩٠١م ص ٤٠٠ – ٤٠٣) وأصول الدين ١٥٤ – ١٥٦ ، ١٥٩ وما يذكره عن « شيث » بما فى الملل والنحل للشهرستانى ١٩٥/٢ ، ١٤١ ، ٢٤٦/٣ – ٢٦٤ ، وفى نهاية الأقدام ٣٩٤ ، ٣٩٥ ، ٤١٧ وما بعدها ، والتمهيد للباقلانى ١١٤ – ١٣٠ وانظر أيضا عن إدريس وهرمس (الفصوص) لابن عربى ١-١٨١ – ٢-٢٥٨ والفصل ١-٣٣ ، ٤-١٧٨ والاقتصاد ١١٢ والآثار الباقية للبيرونى ٢٠٤ – ٢٠٧ ونشأة الفكر للدكتور النشار ٢٠٩/١ – ٢٢٠ والجانب الألهى للدكتور البهى ٢٩٥/١ ، ٢٩٦ .

(٦) قارن بما سبق فى ل ١٥ ب من هذا الكتاب حيث جمع بين المعتزلة والفلاسفة فى مسألة الصفات وانظر نهاية الأقدام ٤١٧ حيث يضم إليهما جماعة من الشيعة والأبكار ١٣٣/٢ ب والنجاة ٣٠٣ – ٣٠٥ .

النفس الناطقة ، القريبة النسبة من الجواهر الكروبية ، والجواهر الروحانية[1] ، لم يكن فى العقل بد من حصول لطف المبدأ الأول ، وإفاضة الجود منه عليهم ، لتتم لهم النعمة فى الدنيا والسعادة فى الأخرى . وكل واحد من الناس قلّما يستقل بنفسه وفكرته ، وحوله وقوته ، فى تحصيل أغراضه الدنياوية ، ومقاصده الأخروية إلا بمعين ومساعد له من نوعه . وإذ ذاك فلابد من أن تكون بينهم معاملات ، من عقود بياعات وإجارات ومناكحات ، إلى غير ذلك ، مما تتعلق به الحاجات ، وذلك لا يتم إلا بالانقياد ، والاستسخار من البعض للبعض ، [و][2] قلما يحصل الانخضاع[3] والانقياد من المرء لصاحبه بنفسه ، مع قطع النظر عن مخوفات ومرغبات ، دينية وأخروية ، وسنن يتبعونها ، وآثار يقتدون بها ، وذلك كله إنما يتم ببيان ، ومشرع يخاطبهم ويفهمهم من نوعهم ؛ وفاءً بموجب عناية المبدأ الأول بهم .

ثم يجب أن يكون / البيان مؤيدا من عند الله – تعالى – بالمعجزات والأفعال الخارقة للعادات ، التى تتقاصر عنها قوى غيره من نوعه ، بحيث يكون ذلك موجبا لقبول[4] قوله ، والانقياد له فيما يسنه ويشرعه ، ويدعو به إلى الله – تعالى – وإلى عبادته والانقياد لطاعته ، وما الله عليه من وجوب الوجود له ، وما يليق به وما لا يليق به ، وأحكام المعاد ، وأحكام المعاش ؛ ليتم لهم النظام ، ويتكامل لهم اللطف والإنعام ، وذلك كله فالعقل يوجبه لكونه حسنا ، ويحرم انتفاءه لكونه قبيحا[5] .

١٢٢ / أ

---

(١) كذا بالأصل .

(٢) فى الأصل : (قلما) بدون الواو .

(٣) فى الأصل (انخضاع) وفى القاموس : خضع واختضع تضامن وتواضع ، ولم يذكر انخضع .

(٤) فى الأصل (لوجب القبول) .

(٥) قارن بالنجاة ٣٠٣ – ٣٠٨ والمغنى ٣٧/١٥ – ٩٧ ، ٣٠٠ – ٢٠٢ ومناهج الأدلة ٢١٠ وانظر عرض الآمدى لنظرية الفلاسفة ونقده لها فى الأبكار ١٣٠/٣ أ – ١٣٣ ب وانظر أيضا : الآثار الباقية للبيرونى ١ ، ٢ من المقدمة وابن خلدون – مقدمة ١٩١ ، ١٩٢ وحى بن يقظان بتحقيق أحمد أمين ٦٢ ، ٦٣ وأعلام الفلسفة العربية ص ٨١٨ ونهاية الأقدام ٣٧٥ ، ٣٧٦ وحوار بين الفلاسفة والمتكلمين للآلوسى ٤١ ، ٤٢ وجمال الدين الأفغانى د . قاسم ٢١٦ ، ٢١٧ ومنهج وتطبيقه للدكتور مدكور ٨٤ ، ٩١ و ١٢٠ – ١٢٢ ورسائل إخوان الصفا ٣٢/٣ ، ٣٣ ، ١٧٨/٤ .

وأعلم أن مبنى هذا الكلام إنما هو على فاسد أصول الخصوم ، فى الحسن والقبح ، ورعاية الصلاح والأصلح ووجوبه ، وقد سبق إبطاله بما فيه مقنع وكفاية[1] .

وأما الغلاة من النفاة[2] :

الجاحدين لوجوب الوجود فإنهم قالوا : النبوة ليست من صفة راجعة إلى نفس النبى ، بل لا معنى لها الا التنزيل من عند رب العالمين ، وعند ذلك فالرسول لابد له أن يعلم أنه من عند الله — تعالى ، وذلك لا يكون الا بكلام ينزل عليه أو بكتاب يلقى إليه ؛ إذ المرسل ليس بمحسوس ولا ملموس ، وما الذى يؤمنه من أن يكون المخاطب له ملكا أو جنيا ؟ وما ألقى إليه ليس هو من عند الله — تعالى — ؟ ومع هذه الاحتمالات فقد وقع شكه فى رسالته[3] وامتنع القول الجزم بنبوته[4] .

ثم إن ما يكلمه وينزل عليه إما أن يكون جرمانيا أو روحانيا : فإن كان جرمانيا وجب أن يكون مشاهدا مرئيا ، وإن كان روحانيا فذلك منه مستحيل[5] . كيف وأن ما جاء به لم يخل إما أن يكون مدركا بالعقول أو غير مدرك بها : فإن كان الأول فلا حاجة إلى الرسول ، بل البعثة تكون عبثا وسفها ، وهو قبيح فى الشرع . وإن كان الثانى فما يأتى لا يكون مقبولا؛ لكونه غير معقول . فالبعثة على كل حال لا تفيد[6] .

---

(١) (فى القانون الخامس) ل ٨٨ أ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٢) هم القائلون بامتناع الرسالة من الصابئة والبراهمة وبعض الفلاسفة انظر الشهرستانى ملل ونحل ١/٤٦ وابن حزم — الفصل ١/٩٤–٩٧ ونهاية الأقدام ٤٢٥ — ٤٤٥ والمغنى ١٥/١٠٩ — ١٤٧ والرازى فى المعالم ١٠٠ والأبكار ٢/١٣٣ ب، ١٣٦ أ .

(٣) فى الأصل (رسالاته) .

(٤) قارن بنهاية الأقدام ٤١٩ حيث يورد هذه الشبهة ويناقشها وكذا فى الأبكار ٢/١٣٣ ب — ١٣٤ أ .

(٥) قارن بالأبكار ٢/١٣٤ أ .

(٦) هذه أهم شبه البراهمة : وانظر المحصل وشرح الطوسى عليه ١٥٣ — ١٥٤ والمغنى ١٥/١٣٩ ، ١٤٠ والاقتصاد ١١٤ ونهاية الأقدام ٣٧٨ والأبكار ٢/١٣٤ أ ، ب .

وأيضا فإن النفوس الإنسانية كلها من نوع واحد فوجب أن يستقل كل منها بدرك ما أدركته الأخرى ، ولا تتوقف على من يحكم عليها فيما تهتدى إليه وما لا تهتدى إليه ؛ فإن ذلك مما / يقبح من الحكيم عقلا[1] .

١٢٢ /ب

ومما يدل على العبث فى بعثته تعذر الوقوف على صدق مقالته[2] ؛ فإن وجوب التصديق له بنفس دعواه ، مع أن الخبر ما يصح دخول الصدق والكذب فيه ، مستحيل ، وإن كان بأمر خارج : إما بأن تقع المشافهة من الله — تعالى — بتصديقه ، أو باقتران أمر ما بقوله يدل على صدقه ، فهو أيضا مستحيل ؛ إذ المشافهة من الله — تعالى — بالخطاب متعذرة ، ولو لم تكن متعذرة لاستغنى عن الرسول . وما يقترن بقوله إما أن يكون مقدورا له أو لله — تعالى — : فإن كان مقدورا له فهو أيضا مقدور لنا ، فلا حجة له فى صدقه . وان كان مقدورا لله تعالى ، فإما أن يكون معتادا أو غير معتاد : فإن كان معتادا فلا حجة فيه أيضا، وإن كان غير معتاد بأن يكون خارقا للعادات فليس فى ذلك ما يدل على صدقه فى دعوته ؛ إذ هو فعل الله — تعالى — وهو مشروط بمشيئته، وتخصصه منوط بإرادته، [و][3] ربما لا يتصور فى جميع الحالات ، ولا يساعد فى سائر الأوقات . وكم من نبى[4] سأل إظهار المعجزات فى بعض الأوقات فلم يتفق له ما سأله ، فإذا كان كذلك ، فلعل اقترانها بدعوته ، فى بعض الأوقات ، كان من قبيل الاتفاقات ، لا بقصد التصديق له فيما يقوله ، والتحقيق [له][5].

ثم إن كان ظهور هذه الآيات [و][6] اقترانها بقوله فى بعض الأوقات دليلا على

---

(١) قارن بنهاية الأقدام ٣٧٧ والأبكار ٢-١٣٤ حيث يورد هذه الشبهة بنفس الفاظها هنا ، وانظر أيضا منهج وتطبيقه ٩٨ ، ٩٩ .

(٢) قارن بنهاية الأقدام ٤١٢ ، ٤١٨ حيث ينسب هذه الشبهة إلى البراهمة والصائبة ، كما يوردها عبد الجبار فى المغنى ١٥-١٤٥ ، ١٤٦ وانظر المحصل ١٥٤ ، والمعالم ٩٩ ، ١٠٠ والأبكار ٢-١٣٦ أ — ١٣٧ أ .

(٣) زدت هذه الواو ، وليست بالأصل .

(٤) كذا فى الأصل وفى نهاية الأقدام ٤١٧ « وكم من نبى سئل . . » .

(٥) زيادة ليست بالأصل .

(٦) زيادة ليست فى الأصل ويلاحظ أن العبارة هنا قلقة .

فعدم اقترانها به فى بعض الأوقات دليل على كذبه ، وليس أحد الأمرين بأولى من الآخر . والذى يدل على ذلك أنا ألفينا كل مدعٍ قد أباح ما تحظره العقول؛ مثل ذبح الحيوان وإيلامه وتسخيره ، ومثل السعى بين الصفا والمروة ، والطواف بالبيت ، وتقبيل الحجر ، والعطش فى أيام الصيام ، والمنع من الملاذ التى بها صلاح الأبدان[1]، وذلك كله قبيح ، والقبيح لا يأمر به الحكيم . فهم فيما ادعوه كاذبون ، وفيما انتحوه متخرصون .

ثم وإن قارنت لدعواه فى جميع الأوقات ، ولم توجد فى غيرها من الحالات ، فهى ١٢٣ / أ مما لا تمييز فيها عن الكراماتِ والسِّحرِ والطِّلَّسماتِ ، وغير ذلك من / العلوم كالسحر[2] والتنجيم ؛ فإنها من الأفعال العجيبة والأمور المعجزة الغريبة ، التى لا وقوع لها فى جميع الاوقات ، ولا سبيل إليها فى سائر الحالات ، بل هى على نمط المعجزات والأمور الخارقة للعادات ، ومع جواز أن يكون ما أتى به من هذا القبيل فليس على القول بصدقه تعويل[3] .

ثم وان تميز ما أتى به عن هذه الأحوال ، وتجرد عن هذه الأفعال ، فلا محالة أن من أصلكم جواز انقلاب العوائد واطراد ما لم يعهد ، وعند اطرادها فلا يخفى أنها تخرج عن أن تكون معجزة ؛ لكونها لا اختصاص لها به ، وإذا كان كذلك فما الذى يؤمننا من اطراد معجزته وعموم وقوعها بعد تحديه بنبوته[4] .

ثم ولو قدر عدم اطرادها فذلك أيضا مما لا يدل على صدقة ، بل لعله كاذب فى دعوته ، والبارى تعالى مريد لضلالنا برسالته ، وأن[5] ما يدعو اليه من الخير هو عين الشر ، وما ينهى

---

(١) قارن بالمغنى ١٥/١٠٩ – ١١٧ ، ١٢٠ – ١٣٧ والمنقد من الضلال ١٨٥ ، ١٩٨ ، والأبكار ٢/١٣٥ ب .

(٢) كذا بالأصل .

(٣) قارن عرضه لهذه الشبهة بما فى الاقتصاد ١١٣ والمحصل ١٥٢ ، ١٥٣ ونهاية الأقدام ٤١٩ ، ٤٢٠ ، والأبكار ٢/١٣٦ ب ، ١٣٧ أ .

(٤) قارن بالبيان للباقلانى ٥٠ – ٥٣ والمحصل ١٥٣ والمعالم ١٠١ ونهاية الأقدام ٤٢٠ ، والأبكار ٢/١٣٧ ب .

(٥) فى الأصل « وإن كان ما يدعو » وكان هنا زائدة .

عنه من الشر هو عين الخير؛ فإنه لا إحالة فيه على أصلكم حيث أحلتم كون الحسن والقبح ذاتيا[1] .

ثم وإن استحال ذلك فى حق الله – تعالى – فلا محالة أن العلم برسالة الرسول، والقول بتصديقه، يتوقف على معرفة وجود المرسِل وصفاته ، وما يجوز عليه وما لا يجوز؛ بتوسط الحادثات والكائنات والممكنات ، وذلك كله ليس هو مما يقع بديهه ؛ فإنه لو خلى الانسان ودواعى نفسه فى مبدأ نشوئه ، من غير التفات إلى أمر آخر ، لم يحصل له العلم بشيء من ذلك أصلا ، فعند إرسال الرسول إما أن يجوز للمرسَل اليه النظر ، والابتهال بالفكر ، والاعتبار بالعبر أوْ لا يجوز له ذلك : فإن قيل بالجواز فلا يخفى أن زمان النظر غير مقدر بقدر ، بل هو مختلف باختلاف الاحوال والاشخاص وتقلب أحوالهم ، والاشتداد والضعف فى أفهامهم ، وذلك مما يفضى إلى تعطيل النبى عن التبليغ لرسالاته ، وافحامه فى دعوته ، ولا فائدة إذ ذاك فى بعثته . وإن لم يمهل فى النظر فذلك قبيح لا محالة ؛ من جهة أنه كلفه / التصديق ١٢٣/ب بما لا يطيق ، أوجب عليه التقليد والانقياد ، من غير دليل إلى الاعتقاد ، وذلك قبيح لا تستحسنه العقول[2] .

ثم إنه إما أن يكون مرسلا إلى من علم الله أنه لا يؤمن ، أو لا يكون مرسلا إليه ، فإن كان مرسلا إليه فالعقاب على مخالفته ظلم ، وهو قبيح من الحكيم العدل[3].

وزادت التناسخية على هؤلاء ، فقالوا :

الأفعال الانسانية [إن كانت[4]] على منهاج قويم ، وسنن مستقيم ، ارتفعت نفس فاعلها إلى الملكوت ، بحيث تصير نبيا أو مَلَكا . وإن كانت أفعاله على منهاج أفعال

---

(١) قارن بالاقتصاد ١١٣ – ١١٤ ونهاية الأقدام ٤١٨ ، ٤١٩ ، ٤٣٦ والمحصل ١٥٣ والمعالم ١٠٣ والمغنى ١٥/١٧٣ والأبكار ٢/١٣٨ ب ، ١٣٩ أ .

(٢) قارن بنهاية الأقدام ٤١٨ ، ٤١٩ والأبكار ٢/١٣٤ ب .

(٣) قارن بالفصل ١/٦٩ حيث يناقش هذه الشبهة وأصول الدين ١٥٦ والأبكار ٢/١٣٤ ب ، ويلاحظ أنه اكتفى بمناقشة الاحتمال الأول ، لأنه موضع الشبهة .

(٤) زيادة ليست بالأصل ، اعتمدت فيها على الأبكار ٢/١٣٦ أ .

الحيوانات ، والتشبه بالسفليات ، والانغماس فى الرذائل والشهوات ، انحطت نفسه إلى درجة الحيوانات أو أسفل منها ، وهكذا على الدوام[1] كلما انقضى عصر ودور . وليس ثَم عالم جزاء ولا حساب ، ولا كتاب ولا حشر ولا عقاب ، وذلك كله مما عرف بالعقول ، على طول الدهر ، فلا حاجة بالإنسان إلى من هو مثله ، يحسِّن له فعلا أو يقبِّح له فعلا ؛ إذ لا يزال فى فعل يُجزى أو فى جزاء على فعل ، وهكذا على الدوام [2].

والطريق :

فى الانفصال عن كلمات أهل الضلال أن يقال : أما ما أشاروا[3] إليه من تعذر علمه بمرسِله فبعيد ؛ إذ لا مانع من أن يعلمه المرسِل له [أنه][4] هو الله – تعالى – وذلك بأن يجعل له على ذلك آيات ودلائل ومعجزات ، بحيث تتقاصر عنها قوى سائر الحيوانات المخلوقات . أو بأن يكون ما أنزل إليه وألقى عليه ، يتضمن الإخبار عن الغائبات والأمور الخفيات التى لا يمكن معرفتها إلا لخالق البريات . أو بأن يخلق له العلم الضرورى بذلك؛ إن الله على كل شىء قدير[5] .

وليس المطلوب لهذا الشخص من قبل الله – تعالى – بمستحيل[6] ، ولا نزول الوحى

---

(١) فى الأصل (الدور) صححتها اعتمادا على الأبكار ٢-١٣٦ أ .

(٢) قارن بنهاية الأقدام ٣٧٧ ، ٣٧٤ ، ٣٩٥ ، ٤١٠ ، ٤١٧ والمحصل ١٦٦ ، ١٦٧ وانظر فى الفرق بين البراهمة والتناسخية نشأة الفكر للنشار ١٢١/١ – ٢٢٥ ومنهج وتطبيقه ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٥ ولأثر فكرة التناسخ عند الأغريق « فى النفس والعقل » للدكتور قاسم ٣٣، ٣٤ وعند المسلمين « الفصل » لابن حزم ١-٩٠-٩٤ ، ومقالات الإسلاميين ١-١١٤ ثم انظر الأبكار ١٣٥/٢ ب .

(٣) فى الأصل « أشار » .

(٤) زيادة ليست بالأصل .

(٥) قارن بالأبكار ١٤٠/٢ ب .

(٦) قارن ما يذكره هنا فى إمكان النبوة بما فى الفصل ١-٧١ – ٧٣ والتمهيد ٩٩ – ١٠١ ونهاية الأقدام ٤٦١ – ٣٦٧ والحق أن احتجاج الآمدى هنا على إمكان النبوة – ولم يورده فى الأبكار – فيه ملامح من فكرة القائلين بالفيض (انظر الأشارات ٤-٨٧٦ – ٨٨٦ ، والنجاة ٣٠٣ – ٣٠٨ وفضائح الباطنية ٤٠ – ٤٢ وابن سينا بين الدين والفلسفة ١٣٧ – ١٤٣ والفرقان لابن تيمية ٨٨ – ٩٥ ومنهج وتطبيقه ٨٠ – ١١٥) . ولعله من بين ما تمسك به خصومه فى اتهامه « بدين الأوائل » مع أنه يؤكد فى آخر هذه الفقرة أن المقصود هو التمثيل لتقريب الفكرة من الذهن ودفع استبعاد البراهمة والصابئة وغيرهم (ل ١٢٤ أ) وانظر فى تحقيق موقفه فى هذا الأبكار ١٢٩/٢ أ – ١٣١ أ ، والمبين لوحة ١٦ ب .

إليه مع الأمين جبريل؛ فإنه غير بعيد أن تشمله العناية من المبدأ الأول ، بتكميل فطرته وتصفية جوهر نفسه ، وتنقيته ، بحيث يتهيأ لقبول هذه الأسرار ، ويستعد لدرك هذه الأنوار ، فيرى ملائكة الله على صور مختلفة ، ويسمع وحيها وحده دون غيره من الحاضرين، ويختص به دونهم أجمعين ؛ إن الله – تعالى – (يَصْطَفِي مِنَ المَلٰئِكَةِ رُسُلا وَمِنَ النَّاسِ[1]) ١٢٤ / ا

وليس مايراه النبى من اختلاف صور الملك ؛ لتبدل حقيقته أو لتبدل صورته وشكله ؛ بل الذى يظهر أنها أنوار روحانية ، وجواهر عقلية ، تظهر فى الخيال على اختلاف تلك الأشكال، ويكون تعلقها به – فى ضرب المثال – على نحو تعلق الأنفس الناطقة بالأبدان . فإذا اشتد صفاء نفسه ، بحيث صارت متصلة بعالم الغيب ، انطبعت تلك الأشكال فى القوة الخيالية ، وارتقمت فيها تلك الكمالات اللاهوتية ، ثم انطبع ما حصل فى الخيال من الإدراكات الظاهرة ، فى الحواس الباطنة ، فإذا ذاك يرى من الأشخاص والصور ، ويسمع من الأصوات ما تتقاصر عن الإحاطة به قوى البشر ، فما يراه من الصور هى ملائكة الله ، وما يسمعه من الكلام هو كلام الله ووحيه الموحى به إليه .

وأقرب مثال يقربه إلى الذهن ، ويصوره فى الوهم ما نشاهده فى بعض الناس ؛ فإنه قد يَقِل شواغله البدنية ، وينصرف عن اشتغاله بمتعلقات حواسه الظاهرة ؛ بسبب يبوسة تغلب على مزاجه ، أو لأمر ما بحيث يصير كالمبهوت ، [وحينئذ][2] قد يرى من الصور ويسمع من الأصوات حسب ما يراه النائم فى منامه ، وإن كان مستيقظا . بل ومثل هذا قد وجد لبعض المرضى والمصروعين ، وبعض المتكهنين . والمقصود من هذا إنما هو التقريب بالمثال ، وإلا فهذه صفة نقص ، والأُولى صفة تمام وكمال .

وما أشير إليه من الشبهة الثانية فمندفعة ؛ وذلك أنه لا مانع من أن يرد النبى[3] بما هو فى نفسه معقول ، ويكون تحذيره وترغيبه تأكيدا ، ويكون ذلك بمثابة إقامة أدلة متعددة

---

(١) جزء من الآية ٧٥ من سورة « الحج » .

(٢) زيادة ليست بالأصل .

(٣) كذا بالأصل ، والمقصود : أن يرد الوحى إلى النبى .

والمدلول واحد ، وهو لا يسمى عبثا . كيف وإنا قد بينا أن العبث والقبيح منفى عن واجب الوجود فى جميع أفعاله[1] .

ثم نقول : إن الرسول لا يأتى إلا بما لا تستقل به العقول ، بل هى متوقفة فيه على المنقول ؛ وذلك كما فى مسالك العبادات ، ومناهج الديانات ، والخفى مما يضر وينفع من الأقوال والأفعال ، وغير ذلك مما تتعلق به السعادة / والشقاوة فى الأولى والأخرى. وتكون ١٢٤/ب نسبة النبى إلى تعريف هذه الأحوال، كنسبة الطبيب إلى تعريف خواص الأدوية والعقاقير[2] التى يتعلق بها ضرر الأبدان ونفعها ؛ فإن عقول العوام قد لا تستقل بدركها ، وإن عقلتها عندما ينبه[3] الطبيب عليها ، وكما لا يمكن الاستغناء عن الطبيب فى تعريف هذه الأمور ، مع أنه قد يمكن الوقوف عليها ، والتوصل بطول التجارب إليها ؛ لما يفضى إليه من الوقوع فى الهلاك والأضرار ، لخفاء المسالك ، فكذلك النبى . وبهذا التحقيق يندفع ما وقعت الإشارة إليه من الشبهة الثالثة أيضا .

فإن قيل : إن تخصيص هذا الشخص بالتعريف دون غيره من نوعه ميل إليه وحيف على غيره ، وهو قبيح . قلنا : فعلى هذا يلزم التسوية بين الخلائق فى أحوالهم ، وألا تفاوت[4] بين أفعالهم، بحيث لا يكون هذا عالما وهذا جاهلا، ولا هذا زمِنًا وهذا ما شيا ، ولا هذا أعمى وهذا بصيرا، إلى غيرذلك من أنواع التفاوت فى الكمالات، وحصول الملاذ والشهوات، وإلا عد

(١) قارن إجابة هذه بالأبكار ١٣٩/٢ ب ، ١٤١ أ وفيه ينقد رأى أبى هاشم وأتباعه أن الرسول لا يرد إلا بما تعجز عنه العقول — انظر المغنى ٣٠٧٧/١٥ ، ٩٥ والتمهيد ١٠٧–١١٢ حيث يناقش فكرة البراهمة فى الاكتفاء بالعقل والمعتزلة فى الاعتماد عليه فى غير الشرعيات .

(٢) هذا ما قرره الآمدى فى الأبكار ١٤٨/٢ ب ، ١٤١أ ، ٢٩٥/٢ أ ، قارنه بالباقلانى فى التمهيد ١٠٢ — ١٠٧ والبيان ٣٨ — ٤٤ والغزالى فى الاقتصاد ١١٣ ، ١١٤ حيث يذكر فكرة العلاج الروحى وأسرار الأدوية النبوية التى أكدها من بعد فى المنقذ ١٨٠ — ١٨٤ وقد سبقه إليها عبد الجبار فى المغنى ١٥-١٩ — ٢١ ونجده عنده الشهرستانى فى نهاية الأقدام ٣٩٦ وابن تيمية فى موافقه صحيح المنقول ١/١ — ١٤ وشرح الطحاوية ١٣٩ — ١٤٢ وانظر أيضا ابن رشد وفلسفته الدينية للدكتور قاسم ٦٣ ، ٦٤ ومناهج الأدلة ١٨٠ — ١٨٤ .

(٣) فى الأصل (عندما اذانبه . . . .) وانظر الأبكار ١٤١/٢ .

(٤) فى الأصل (ولا تفاوت) .

ذلك منه قبيحا ، وهو محال . لكنه واقع[1] ، فإذًا ما هو الاعتذار ههنا للخصم هو الاعتذار بعينه لنا فى محز الخلاف[2] .

وأما ما ذكروه من تعذر الوقوف بالعقول على صدق الرسول[3] فتصريح بتعجيز الله — تعالى — عن تصديق من اصطفاه ونبَّأه ، واتخذه وسيلة إلى إصلاح نظام الخلق ، بالإرشاد إلى السبيل الحق (كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنْ يَقُولُونَ إِلاَّ كَذِبًا[4]) . بل من له الخلق والأمر ، وله التصرف فى عباده بالبذل والمنع ، والشطر والجمع ، كما كان قادرا على تعريف الخلائق بنفس ربوبيته ، والتصديق بإلهيته ، قادر على أن يعرفهم صدق من اصطفاه واجتباه لحمل أمانته ، إما بأن يخلق لهم علما ضروريا بذلك ، أو بالإخبار عن كونه رسولا ، كما قال تعالى — فى حق آدم للملائكة — : (إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً[5]) ولا يلزم من تصور الخطاب من المرسل الاستغناء عن الرسول ؛ فان ذلك حجر وتحكم على الحاكم فى مملكته وهو خلاف المعقول ، بل لله — تعالى — أن يصطفى من عباده : (اللهُ[6] / يَصْطَفِى مِنَ الْمَلٰئِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ) . ١٢٥/أ

وقد يكون التعريف للصدق ، بإظهار المعجزات على يد مدعى النبوات على وجه تدين [له] العقول السليمة بالإذعان والقبول ، وذلك أنه إذا قال : أنا رسول وآية صدق فى قولى إتيانى بما لا تستطيعون الإتيان بمثله ، ولو كان بعضكم لبعض ظهيرا ، من إحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص، وشق البحر ، وقلب العصا حية ، وغير ذلك من الآيات ، فإذا ما ظهر ذلك على يده مقارنا لدعوته قطع كلٌّ عقل سليم ، ولب مستقيم ، بتصديقه فى قوله وتحقيقه ، وأذعن إلى اتباعه وتقليده ؛ إذ العقل الصريح يقضى بأن ظهور الخارق للعادة مقارنا لدعوته ، وعجز الناس عن معارضته ، مع توفر دواعيهم على

(١) فى الأصل (لكونه واقعا) .

(٢) قارن بالتمهيد ٩٥ — ٩٨ والأبكار ١٤١/٢ أ ، ب

(٣) قارن بالمغنى ١٤٥/١٥ — ١٤٦ والاقتصاد ١١٤ ونهاية الأقدام ٤٢٥–٤٢٧ ويبدو أن الآمدى ينقل عنه هنا ، وانظر الأبكار ١٤٢/٢ ب .

(٤) جزء من الآية ٥ من سورة الكهف (٥) سورة البقرة جزء من الآية ٣٠ .

(٦) فى الأصل « إن الله . . » وليس فى الآية إن وارجع إلى ل ١٢٤ أو التعليق عليها .

(٦) فى الأصل (تذعن العقول) جعلتها تدين وزدت (له) .

مقابلته ، وإفحامه فى رسالته ، ينهض دليلا قاطعا على صدق مقالته . وإظهارُ البارى – تعالى – ذلك على يده مقارنا لدعوته ينزل منزلة الخطاب : إنه رسول ، وإنه صادق فيما يقوله ؛ إذ لو كان ذلك اتفاقا لما وقع على وفق إخباره ، وعلى حسب إيثاره واختياره ؛ إذ هو ممتنع بالنظر إلى الاستحالة العادية ، ولا سيما إن وقع ذلك منه متكررا .

وليس ذلك – فى ضرب المثال – إلا كما لو كان بعض الملوك جالسا فى رتبته ، قاعدا على سرير مملكته ، والناس مجتمعون لخدمته قياما فى طاعته ، فقام واحد من عرض الناس وقال : يأيها الناس إنى رسول هذا الملك إليكم بكذا وكذا ، وآية صدقى على ذلك أنى إذا طلبت منه أن يقوم ثلاث مرات أو يحرك كفه أو يده مثلا فعل ، ولو أراد واحد منكم لم يجد إليه سبيلا ، فإنه إذا أتى له بذلك لم يتمار أحد من الحضور ، ولا يداخله[1] شك [أو] فتور أنه صادق فيما ادعاه ، حقيق فيما أتاه[2] .

والذى يؤكد ذلك إسناد تصديقه ، إلى متوقف على مشيئة البارى – تعالى – وإرادته دون مشيئته هو وإرادته[3] سرعة اقترانها بدعوته ، وإلا فلو كانت المعجزة مستندة إلى حوله وقوته لم ينتهض من ذلك دليل على كونه رسول رب العالمين ، فإنه لم يُنَزَّلْ اقتران المعجزة بدعواه منزلةَ / التصديق له من الله – تعالى – كما إذا كانت المعجزة من خلق الله وفعله ، وداخله تحت مشيئته وحوله . والمكابر لذلك جاحد لما أنعم الله عليه من العقل السنى ، والنطق النفسانى[4] .

١٢٥/ب

وبعد ما تقترن المعجزة بدعواه ، على سبيل ما يجريه [الله][5] ، ويثبُت صدقه فى ذلك بطريق العلم بناء على ما احتفت به من القرائن الظاهرة ، والدلائل الباهرة ، فلا ينتهض عدمها بعد ذلك دليلاً على كذبه وإبطاله رسالته ، وإلا لوجب أن ينقلب العلم جهلا ،

(١) زيادة ليست بالأصل .
(٠) فى الأصل « يدخله شك فتور » .
(٢) أنظر ما سيأتى عن هذا المثال فى ١٢٨ أ ، ب من هذا الكتاب ، ونقده له فى الأبكار ١٣٨/٢ أ ، ب ، ١٤٤ ب وانظر أيضا البيان للباقلانى حيث يؤكد ألا دليل على صدق النبى إلا المعجزة ٣٤ ، ٣٥ وكذا الجوينى فى الأرشاد ٣٣١ ، ونقد ابن رشد لهذه الفكرة فى المناهج ٢٠٨ – ١١٢ وقارنه بموقف الحشوية والكرامية القائلين بعدم الحاجة إلى برهان أو معجز يدل على صدق الرسول أصول الدين ١٧٥ ، ١٧٦ ومناهج الأدلة ومقدمته ١١ ، ١٣٤ ، ١٣٥ والفرق بين الفرق ٢٠٢ – ٢١٤ والأبكار ٢٥٦/٢ أ – ٢٥٧ أ .
(٣) فى الأصل وإرادة سرعة .
(٤) قارن بنهاية الأقدام ص ٢٢٦ .
(٥) زيادة ليست بالأصل .

وذلك محال . وليس انتفاء دليل الإثبات فى بعض الأوقات دليلا على إيجاب النفى ، بخلاف دلالته فى حالة الإثبات ، [فلا[1]] تعارض . وعليك بمراعاة هذه الدقيقة ، والإشارة إلى هذه الحقيقة[2] .

فإن قيل[3] : تعلق العلم بتصديق مثل هذا فى الشاهد ينبنى على قرائن الأحوال ، كالأفعال والأقوال من المرسِل ، وذلك مما يتعذر الوقوف عليه فى حق الغائب ، فلا يصح التمثيل . ثم وإن صح ذلك فى حق الغائب ، وأن ذلك نازل منه منزلة التصديق بالقول ، لكن ذلك إنما يدل على صدقه أن لو استحال الكذب فى حكم الله – تعالى – ، وذلك إما أن يدرك بالعقل أو السمع : لا سبيل إلى القول باستحالته عقلا ؛ إذ قد منعتم أن يكون الحسن والقبح ذاتيا . ولا سبيل إلى إدراكه بالسمع ؛ إذ السمع متوقف على صحة النبوة ، والنبوة متوقفة على استحالة الكذب فى حكم الله ، فلو توقف ذلك على السمع كان دورا ممتنعا .

قلنا : المقصود من ضرب المثال ليس إلا تقريب الصور من الخيال[4] ، وإلا فالعلم بصدق المتحدِّى بالنبوة ، عند اقتران المعجز الخارق للعادة بدعواه ، واقع لكل عاقل بالضرورة[5] . فإنه إذا قال : أنا رسولُ خالق الخلق إليكم ، ويعضد ذلك بما يُعلم أنه لا يقدر على إيجاده أحد من المخلوقين ، ولا يتمكن من إحداثه شئ من الحادثات ، عُلم أن مبدعه وصانعه ليس إلا مبدع العالم ، وصانعه وذلك عند كل لبيب أريب مُنَزَّلٌ منزلة التصديق له بالقول ، على نحو ما ضربناه من المثال . ومنْ جَرَّدَ / نظره إلى هذا القدر من الاستدلال ، فى الشاهد أيضا ، وجد من نفسه أن المدعى صادق فى المقال ، وإن قطع النظر عن قرائن الأحوال .

١٢٦/أ

(١) زيادة ليست بالأصل .
(٢) قارن بابن حزم فى الفصل ٨٨/١ – ٩٠ وانظر النشار « نشأة الفكر ٦٣٥/١ – ٦٣٨ حيث يناقشان ما نسب إلى الكرامية من انتهاء رسالة الرسول بموته ، والأبكار ٢٥٧/٢ ا .
(٣) قارن بالاقتصاد (١١٥) حيث يناقش مثل هذا القول ، ومناهج الأدلة ٢٠٨ – ٢١٢ إذ ينقد المثال بمثل هذا ، والأبكار ١٣٨/٢ أ ، ب .
(٤) قارن بالأبكار ١٤٤/٢ ب .
(٥) انظر دعوى الضرورة فى دلالة المعجز على صدق المدعى للنبوة عند ابن حزم فى الفصل ٧٤/١ والغزالى فى الاقتصاد ١١٥ أما عبدالجبار فيصفها بالوجوب فى المغنى ٢٣٤/١٥ واما ابن رشد فانه يرى انها تدل حقا بالضرورة فيما لو تمت أركانها (المناهج ٢٠٩) وانظر المناقشة التفصيلية لدعوى الضرورة فى ذلك فى نهاية الأقدام ، ٣٤٣ – ٣٤٥ .

ولهذا فإن من كان غائبا من مجلس الملك ولم يشاهد عرشه ، ولا حالة من الأحوال لو نظر إلى مجرد هذا أوجب ذلك عنده التصديق والتحقيق ، من غير التفات إلى شئ غيره .

وأما ما ذكروه فى تطرق[1] الكذب إلى حكم الله – تعالى – فتهويل ليس عليه تعويل ، لكن من الاصحاب[2] من قال فى الجواب : إن إثبات الرسالة مما لا يفتقر إلى نفى الكذب عن الله – تعالى – فى حالة الإرسال؛ فانه لا يتوقف تصحيح الرسالة على الإخبار بأنه رسول فى الماضى ، حتى يصح أن يدخله الصدق والكذب ، بل إظهار المعجزة على يده واقترانها بدعوته ينزل منزلة الإنشاء لذلك ، والأمر به، وجعله رسولا فى الحال . وهو كقول القائل : وكلتك فى أمرى ، واستنبتك فى أشغالى ، وذلك مما لا يستدعى تصديقا ولا تكذيبا .

وهو غير مرضى ؛ فإن المعجزة لو ظهرت على يد شخص لم يسبق منه التحدى ، [لم تكن[3]] آية فى النبوة ولا دليلا له فى الرسالة إجماعا . فلو كان ظهور المعجزة على يده ينزل منزلة الإنشاء للرسالة والأمر بالبعثة لوجب أن يكون مثل هذا هنا ، وليس كذلك . وإذا لم يكن بد من القول بالتحدى علم أن ذلك ليس ينزل منزلة الانشاء المطلق ، بل لابد فيه من الخبر ، لتصديقه فيما أخبر به أنه نبي ورسول ؛ لضرورة اشتراط التحدى سابقا ، والتصديق بذلك والعلم به، مع [قطع[3]] النظر عن بيان استحالة الكذب فى حق الله ، تعالى ، محال .

والذى يخمد ثائره هذا الإشكال ، ويقطع دابر هذا الخيال – وإن كان عند الإنصاف فى التحقيق عويصا[4] – هو[5] أن يقال : إن القول باستحالة الكذب فى حق الله – تعالى – مما لايستند إلى سمع، ولا إلى التحسين والتقبيح . وإن حصر مُدرك ذلك فى هذين باطل ؛ بل المدرك فى ذلك أن يقال : قد ثبت كون البارى تعالى عالما متكلما ،

(١) فى الأصل (طريق) .

(٢) من هؤلاء الغزالى فى الاقتصاد ١١٥ ، ١١٥ .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

(٤) قارن بالأبكار ١/١٦٥ ب – ١٦٦ ب حيث يحاول دفع لزوم الدور فى مسألة نفى الكذب فى خبره تعالى .

(٥) فى الأصل (وهو) .

وأن كلامه فى نفسه واحد ، وذلك لايقبل الصدق والكذب ، وإنما يقبل ذلك من جهة كونه خبرا ، والخبرية له من جهة متعلقه لاغير /. [١٢٦/ب] فلو تعلق خبره بشىء ما ، على خلاف ما هو عليه ، لم يخل : إما أن يكون ذلك فى حالة الغفلة والذهول ، أو مع العلم به ؛ فإن كان مع الغفلة فيلزم منه إبطال الدليل القاطع على كونه عالما . وإن كان ذلك مع العلم به على ما هو عليه فلا محالة أن تعلق الخبر بما هو معلوم غير مستحيل ، بل واجب ، على نحو تعلق الإرادة والقدرة بمتعلقاتها كما بيناه . وعند ذلك فلو تعلق الخبر بالمعلوم على خلاف ما هو عليه لم يخل : إما أن يصح تعلق الخبر به على ما هو عليه أو لايصح ، فإن لم يصح فهو محال . وإن صح لزم منه جواز تعلق الخبر بشئ واحد على ما هو به وعلى خلاف ما هو به ، وهو محال ؛ إذ الخبر يستدعى مخبَرا عنه ؛ إذ الخبر ولامخبَر محال ؛ وإذا استدعى مخبَرا فالواجب أن يكون متصورا فى نفسه ؛ فإن تعلق الخبر بمخبر غير متصور نازل منزلة الخبر ولامخبر . وعند ذلك فلا يخفى أن المخبر عنه ههنا غير متصور ، إذ الجمع بين الشىء ونقيضه محال ، فلا يتصور أن يقوم بنفس القائل الإخبار عنه ، فلو تعلق خبر البارى– تعالى– بالشىء على خلاف ماهو عليه للزم منه هذا المحال ، وهو ممتنع . وهذا ظاهر لامراء فيه ، ولاشبهة أو ظن يعتريه ؛ وإذاً ثبت امتناع قيام الخبر الكاذب بنفس البارى ، وأن إظهار المعجزة على يد النبى نازل منزلة الإخبار بالتصديق . فلو لم تكن دالة على وفق ما قام بالنفس من الخبر الصادق، وإلا لما كانت نازلة منزلة التصديق وهو ممتنع ؛ لما سبق[1] .

وأما ما ذكروه من جواز اطرادها وإظهارها على يد غيره أو يده ، فذلك مما لايقدح [فى][2] دلالتها على صدقه ، وأن[3] اقترانها بدعوته– [وهى[4]] من قبيل الخوارق للعادات – نازل منزلة التصديق له فيما يقوله ، ويتحدى به ؛ بحيث تركن النفوس إليه ، وتطمئن القلوب بما دعا إليه ، من غير مداخلة شك ولاريب ؛ فإنه لم يتحدَّ بأن معجزته مما لاتطرد ،

(١) قارن بالغزالى فى « الاقتصاد ١١٥ ، ١١٦ » .

(٢) فى الأصل (على) مكان (فى) .

(٣) فى الأصل (وانكار اقترانها) .

(٤) زيادة ليست بالأصل .

ولاسيما لاتظهر على يد غيره . وإنما تحدى بما هو الخارق ، واقترانه بدعوته ، ووقوعه على وفق مقالته وإرادته . وذلك كما إذا قال : أنا رسول/وآية صدقى نزول المطر ١٢٧/أ فى هذه الحالة ، وليس ثَم غيم ولاتصاعد أبخرة ، ولاعلامة دالة على نزول المطر ، فإنه إذا نزل المطر كان ذلك آية صدقه ؛ من حيث وقوعه على وفق مقالته ، وعدم دخوله تحت قدرته ، وإن كان نزول المطر فى نفسه ليس بخارق ولانادر . وكذلك الكلام فى حق كل من ظهر هذا الخارق على يديه مقترنا بالتحدى ، فإنه يجب القول بتصديقه فى قوله ، والإجابة لدعوته . نعم إنْ تُصُوِّرَ منه التحدى ، والإخبارُ بأن آيةَ صدقه أن ماظهر على يده لايظهر على يد غيره ، فإن[1] معجزته لاتتم إلا بعدم ظهور ذلك إلا على يده ؛ إذ الاعجاز ليس إلا فيه ، فإن ظهر على يد غيره فإن ذلك لايكون آية على صدقه ، بل يتبين به كذبه فى مقالته .

وأما الإشارة إلى عدم تمييز المعجزة عن الكرامات ، والسحر ، والطلسمات ، وغير ذلك من الأمور العجيبات ، فالجواب الإجمالى فيه[2] : هو أن ادعاء[أن[3]] كل مقدور لله – تعالى – مما يمكن تأتيه بهذه الأمور مما يعلم بطلانه بالضرورة ؛ فإن أحدا من العقلاء لايجوز [انتهاء[3]] السحر والطلسم وغيره من الصنائع إلى فلق البحر وإحياء الميت وإبراء الاكمه والأبرص[4] .

وإن قيل بالتفاوت فقد جوز من جهة العقل تصور تصديق للرسول بما[5] لايتأتى من السحر ولابغيره ، وهو ماوقع مقصودنا ههنا ، وليس تشوفنا إلا للفرق من جهة التفصيل ، فيستدعى ذلك تحقيق المعجزة ، وبيان خواصها التى لايشاركها فيها غيرها ، فنقول :

(١) فى الأصل (وان) وقارن إجابته هنا بما فى الأبكار ١٤٣/٢ أ ، ب .

(٢) قارن تفرقته بين المعجز والسحر وأشباهه بما فى إيثار الحق ٦٥ – ٧٠ والمغنى ٢٤٧١/٤ – ٢٧٩ والبيان للباقلانى ٥٧ – ٢٠٨ ونهاية الأقدام ٤٢٣ – ٤٣٥ والفصل ٧٦/١ ، ٧٧ والقول الفصل ١٢٤ – ١٢٧ والأبكار ١٤٢/٢ ب ، ١٤٣ أ .

(٣) زيادة ليست بالأصل وانظر الأبكار ١٤٢/٢ ب .

(٤) قارن بالأبكار ١٤٢/٢ ب ، ١٤٥ ب ، والبيان ٩١ والاقتصاد ١١٤ .

(٥) فى الأصل (مما) .

المعجز[1] – فى الوضع – مأخوذ من العجز ، وهو فى الحقيقة لايطلق على غير البارى – تعالى ؛ لكونه خالق العجز ، وإن سمينا غيره معجزا ، كما [فى[2]] فلق البحر وإحياء الموتى ، فذلك إنما هو بطريق التجوز والتوسع ، من كونه سبب ظهور الإعجاز ، وهو الإنباء عن امتناع المعارضة ، لا الانباء عن العجز عن الإتيان بمثل تلك المعجزة كما يتوهمه بعض الناس ، فإن ذلك مما لايتصور العجز عنه حقيقة ؛ فإن دخلت تحت قدرته فلا عجز ، وإن لم تدخل تحت قدرته فالعجز عما لايدخل تحت القدرة أيضا ممتنع . فإن قيل : إنه معجوز عنه ، فليس إلا بطريق التوسع لاغير[3] .

وأما حقيقة المعجزة فهى كل ما قصد به ظهار صدق المتحدِّى بالنبوة المدعى / للرسالة[4] ، ١٢٧/ب فعلى هذا لا يجوز أن تكذب الرسول ، كما إذا قال أنا رسول وآية صدقى أن يُنْطِقَ اللهُ يدى ، فلو نطقت يده قائلة إنه كاذب فيما يدعيه لم يكن ذلك آية على صدقه . لكن شرط ذلك أن المكذب مما يقع فى جنسه خرق العادة ، كما ذكرناه من المثال . وأما إن كان غير خارق للعادة فلا ، وذلك كما إذا قال : آية صدقى إحياء هذا الميت فأحياه الله وهو ينطق بتكذيبه ، فإنه لا يكون ذلك تكذيبا بل الواجب تصديقه ؛ من جهة أن الإحياء خارق ، وكلام مثل ذلك – إذا كان حيا – غير خارق بخلاف اليد ، وبه يتبين صعف من لم يفرق بين الصورتين من الأصحاب[5] .

ولا يجوز أن تكون صفة قديمة ، ولا مخلوقة للرسول ، ولا عامة الوقوع بحيث يستوى فيها البر والفاجر ، ولا أن تكون متقدمة على دعواه بأنى رسول وآيتى ما ظهر على يدى

(١) فى الأصل (المعجزة) لاحظ الضمير العائد إلى هذه الكلمة : (وهو فى الحقيقة) .

(٢) زيادة ليست بالأصل .

(٣) قارن بالبيان للباقلانى ١٠ – ١٣ والمغنى ١٩٧/١٥ – ١٩٩ وأصول الدين ١٧٠ – ١٧١ وكذا بالأبكار ١٣٠/٢ أ ، ب .

(٤) قارن بما فى الأبكار ٢-١٣٠ أ ، والبيان ٤٥ – ٤٩ والمغنى ١٧٧/١٥ – ١٩٩ واصول الدين ١٧٠ – ١٧١ .

(٥) قارن بالأبكار ١٣٢/٢ ب حيث يناقش هذا المثال ، والمغنى ٢٣٨/١٥ – ٢٣٩ ، وقد ذكر فى الأبكار أن القاضى الباقلانى سوى بين الصورتين إذا مات المبعوث ثانية بعد أن نطق بتكذيبه .

سابقا ، ولا متأخرا[1] عنها ، الا أن تكون واقعة على ما يخبر به عنها ؛ بأن يقول : آية صدق ظهور الشئ الفلانى فى وقت كذا على صفة كذا ؛ فإن المعجزة إنما تدل على الصدق من حيث إنها تنزل منزلة الخطاب بالتصديق[2] ، وذلك لا يتم عند تحقق هذه الأمور كما لا يخفى .

بل لابد وأن تكون خارقة للعادة ، مقترنة بالتحدى ، غير مكذبة له ، ولا متقدمة عليه ، ولا متأخرة عنه إلا كما حققناه ، ولا يشكك فى منع تقدم المعجزة على التحدى [أن يقول[3]] : آية صدقى أن فى هذا الصندوق المغلق[4] كذا على كذا مع سبق علمنا بخلوه عما اخبر به ، فانه إذا ظهر – وإن جاز أن يكون مخلوقا لله قبل التحدى – فليس الإعجاز فى وجوده ، وإنما هو فى إخباره بالغيب[5] .

وإذا عرفت ما حققناه من المعجزة ووجود شرائطها ، فما سواها من الأفعال إن لم يكن خارقا للعادة فلا إشكال . وإن كان خارقا للعادة فإما أن يكون ذلك على يدى نبى أو غير نبى: فإن كان نبيا فلا إشكال أيضا ، وإن كان غير نبى بأن يكون وليا أو ساحرا أو كاهنا أو غير ذلك فقد اختلفت أجوبة المتكلمين ههنا :

فذهبت المعتزلة وبعض الأصحاب إلى منع جواز ذلك على يدى من ليس بنبى ،

١٢٨/أ وقالوا : لو / جاز ظهور مثل ذلك على يدى من ليس بنبى أفضى ذلك إلى تكذيب النبى وافترائه ، وألا نعرف النبى من غيره ، ولجوزنا[6] فى وقتنا هذا وقوع ما جرى على أيدى الانبياء من قبلنا ، وذلك يوجب لنا التشكك الان فى كون البحر منفلقا ، وانقلاب الموتى أحياء ، وذلك مما لا يستريب فى إبطاله عاقل[7] .

---

(١) قارن بالمغنى ٢١٣/١٥ – ٢١٧ ، ٢٤٦ والأبكار ١٣١/٢ ب ، ١٣٢ أ ، وانظر ما سيأتى هنا فى ص ١٢٨ ب

(٢) قارن بالمغنى ١٦١/١٦ والأبكار ١٣٠/٢ ب ، ١٣١ أ ، ١٤٤ ب .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

(٤) فى الأصل (المغلوق) صححتها اعتمادا على الأبكار ١٣١/٢ ب .

(٥) قارن بالمغنى ١٦٨/١٥ – ١٨١ والبيان ٤٥ – ٤٩ .

(٦) فى الأصل (وبجوازنا) .

(٧) قارن بالمغنى ٢٢٣/١٥ – ٢٢٥ ، ٢٣٦ ، ٢٥٩ والبيان ٧٥ – ٨٩ ، ٩١ – ٩٨ ونهاية الأقدام ٤٢٢ ، ٤٣٤ أما من يقصده ببعض الأصحاب – أول هذه الفقرة – فهو الاسفرائينى ، انظر الأبكار ١٣١/٢ ب ، ١٣٤ أ ، ١٤٤ أ ، ب انظر أيضا فى هذه المسألة مقالات الأسلاميين ١١١/٢ ، ١١٢ ، وأصول الدين ١٧٣ ، ١٧٤ .

وأما أهل التحقيق[1] فلم يمنعوا من جواز إجراء مثل ذلك على يَدَىْ من ليس بنبى ، لكن منهم من قال : إن ذلك لا يقع إلا من غير إيثار واختيار ، بخلاف المعجزة[2] . وذلك كله مما لا نرتضيه فإنه ما من أمر يقدر من الأفعال الخارقة وغير الخارقة إلا وهو مقدور لله تعالى أن يظهره على يدى من شاء من عباده على حسب إيثاره واختياره ، وإنكار ذلك يجر إلى التعجيز ، وإبطال كون الفعل مقدورا لله – تعالى – وهو مستحيل .

ثم كيف ينكر[3] وقوع مثل ذلك مع اشتهار ما جرى من قصة أصحاب الكهف[4] ، وأمى[5] موسى وعيسى ، وما تم لهما من الآيات الغريبة والأمور العجيبة التى لم تجر العادة بمثلها ، ولم يكونوا أنبياء إجماعا . بل وما[6] جرى للسحرة فى أيام جرجيس[7] وموسى عليهما السلام؟ وليس ذلك مما يفضى إلى تكذيب النبى ؛ إذ ليس شرط المعجزة ألا يؤتى بمثلها ، وإلا لما جاز أن يأتى النبى بما أتى به الأول ، وهو خلاف المذهبين ، بل شرطها أن تقع موقع التصديق له فيما يدعيه ، كما سلف .

وما ذكروه من تجويز انخراق العادات فى زمننا فهو إنما يستحيل بالنظر إلى العادات لا بالنظر إلى العقليات ، كما سبق تحقيقه . فإذاً الفرق المرضى ليس إلا فى أن المعجزة واقعة على وفق الدعوى دون غيرها من الأفعال ، ولا افتراق بينهما فى الجواز العقلى [أو][8] فى غير ذلك .

---

(١) قارن بمناهج الأدلة ٢٠٣ والأقتصاد ١١٤ ونهاية الأقدام ٤٢٢ – ٤٢٤ ، حيث ينتقدون الجواب السابق .

(٢) انظر هذا الجواب والآراء فى المسألة فى الأبكار ١٤/٤٢ أ والمغنى ٢٣٢/١ – ٢٣٥ .

(٣) أنكر المعتزلة هذه الوقائع انظر المغنى ٢١٥/١٥ – ٢١٦ ، ٢٢٥ – ٢٢٨ ، ٢٤١ – ٢٤٣ – وانظر أيضا فى تفسير موقفهم أصول الدين ١٧٥ وقد شارك ابن حزم الظاهرى المعتزلة فى موقفهم من الكرامات (انظر الفصل ١١/٥) – وانظر الرد على ذلك فى اللمع للطوسى ٣٩٠ – ٤٠٨ وإعجاز القرآن للباقلانى ٢٣٥ ونهاية الأقدام ٤٩٧ – ٤٩٩ والأبكار ٦٣١/٢ ب ، ١٣٢ أ .

(٤) ربما كان يقصد الفتية الذين وردت قصتهم فى القرآن أو النفر الثلاثة الذين حكى النبى قصتهم وكانوا قد أووا إلى غار فانسد عليهم فلما توسلوا إلى الله بصالح أعمالهم السابقة أفرج عنهم وقد رواه البخارى ومسلم عن عبدالله بن عمر (رياض الصالحين ٦ ، ٧) .

(٥) فى الأصل (وأمر . .) وانظر تفسير ابن كثير ٣٦٠/١ ، ١٤٨/٣ ، ٣٨٠ – ٣٨٣ .

(٦) فى الأصل (ولمــا) .

(٧) لا أدرى من يقصد بجرجيس ، ولعله يشير إلى خبر جريح الراهب (الرسالة القشيرية ١٦١) أو خبر الراهب والغلام والساحر الذى رواه مسلم عن صهيب (رياض الصالحين ص ١٤ – ١٦) .

(٨) زيادة ليست بالأصل .

لم يبق إلا قولهم : إن الاضلال على الله – تعالى – جائز، وإظهار المعجزة على يد الكاذب جائز أيضا . وذلك أيضا موضع إشكال ، وقد أجاب عنه بعض الأصحاب[1] فقال : لو توقف العلم بتصديقه على العلم بكون المصدق له غير [قاصد[2]] للإغواء ، وعلى كونه غير كاذب، لوجب أن من حضر مجلس الملك وقد قام فيه واحد من عرض الناس فادعى الرسالة ، ووقعت المعجزة[3] له من / الملك على النحو المفروض، ألاَّ يحصل له العلم بصدقه، مع قطع [النظر[4]] عن كون الملكِ غيرَ قاصد للإغواء . وذلك مخالف للضرورة ومكابر للبديهة . وفيه نظر . ١٢٨/ب

فإذًا السبيل فى الانفصال عن هذا[5] الخيال أن يقال : قد بينا أن إظهار المعجزة على يده فى مقرن دعواه ، وحصولها على وفق مقالته، ينزل منزلة التصديق بالقول : إنك صادق فيما تقول . فلو كان الرسول كاذبا لكان المصدق له كاذبا ، وقد بينا استحالة ذلك فى حق الله – تعالى[6] . فهذا مع تقرير القول بأن مقصوده إنما هو الإغواء وإلقاء الناس فى المضال والأهواء [جمع بين النقيضين؛ وذلك أنه[7]] إذا ثبت استحالة الكذب فى حق الله – تعالى – وأن إظهار المعجزة على يده دليل على تصديقه فى رسالته استحال كونه كاذبا ، مما لا معنى له إلا أنه رسول ، والجمع بين كونه كاذبا أي[8] ليس برسول وبين ما يدل على انه رسول مستحيل قطعا[9] .

(١) لعله الغزالى إذ أجاب بهذا الجواب فى الاقتصاد ١١٤–١١٦ وانظر نهاية الأقدام ٤٢١–٤٢٣ والمغنى ١٥/٢٣٤ ففيهما نفس الفكرة مع التمثل بمثال الملك والرسول أما أصول الدين للبغدادى ففيه الفكرة مع أمثلة أخرى ٢٢٧ وانظر نقده لمثال الملك فى الأبكار ٢/١٣٨ أ ، ب على لسان نفاة الرسالة .

(٢) زيادة ليست فى الأصل .

(٣) المقصود الإمارة المتواضع عليها .

(٤) زيادة ليست فى الأصل .

(٥) قارن بنهاية الأقدام ٤٢١ – ٤٢٤ والاقتصاد ١٦٦ . فنحن نجد هذا الجواب المرضى أيضا فيهما وإن كان هنا بصورة أوضح .

(٦) فيما سبق فى ل ١٢٦ أ ، ب = ص ٣٢٩ – ٣٣١ .

(٧) زيادة ليست بالأصل .

(٨) فى الأصل (إذ) .

(٩) انظر فى عدم ظهورها على يد الكاذب الاقتصاد ١١٦ وشرح النسفية ٤٦١ والأبكار ٢/١٤٥ أ ، ب .

وبهذا يتبين ضعف قول بعض الأصحاب[1] بجواز ظهور المعجزة على يد الكذاب، بل لو قدر كذب من ظهرت المعجزة على يده ، من غير ما دلت المعجزة منه على صدقه ، لقد كان ذلك بالنظر إلى العقل جائزا ، ولما كان وقوعه بالنظر إليه ممتنعا .

وعند هذا فلابد من التنبيه لدقيقة[2] شدت عن مطولات الكتب وجهابذة المتكلمين: وهى أنه لو قال النبى : آية صدقى ظهور جمل أو ناقة فى هذا الصندوق أو هذه الصخرة ، [وذكر[3]] من نعته وصفته – مع سبق علمنا بعدم ذلك – ثم ظهر على وفق قوله ودعواه ، فعلى قولنا بجواز ظهور الخارق على يد من ليس بنبى يجوز أن يكون قد أوتى بمُخبَر خبره قبل التحدى . وعند ذلك فالخارق إنما هو علمه بذلك واطلاعه عليه لانفس خبره عند التحدى، وبعد العلم به فإن ذلك ليس بمعجز ، وإلا كان كل من أخبر عن ذلك، بعد ما حصل له العلم به ، أن يكون خبره معجزا ، وهو هوس .

وإذا لم يكن الخارق المعجز إلا ما قُضى بجواز سبقه على التحدى[4] ، فقد سبق إلى فهم بعض المجوزين لذلك ، القاصرين عن الإحاطة بقواعد خواص المتكلمين ، أن ذلك لا يكون آية ولا دليلا على الصدق. ولا يعلم أن ذلك يجر إلى إبطال إعجاز / القرآن وجعله دليلا مصدِّقا ؛ لتحقق هذا المعنى فيه . بل ويلزم منه إبطال سائر المعجزات ؛ لجواز أن يكون قد أعلم الله ذلك الشخص بأنه سيشق البحر فى وقت كذا ، وسيقلب العصا حية إلى غير ذلك . وأنى يكون ذلك والله – تعالى – بما منحه من هذا لاطلاع الخارق والإحاطة بالمعجزة – مع علمه بأنه سيتحدى ويستند فى الاستدلال والإعجاز إلى ما أظفره به – ينزل منزلة التصديق له بالقول ، وإن – تأخرت معرفة ذلك إلى حين ؟! وهل بين ذلك وبين ما لو كان حصوله مقارنا للدعوى فرق فى هذا المعنى ؟ ١٢٩/ أ

نعم ، شرط ذلك ألا يكون هذا الخارق قبل التحدى قد ظهر للناس منه، واشتهر عنه ؛

(١) لعله يقصد البغدادى انظر أصول الدين ١٧٣ ، ١٧٥ ويبدو ان الفكرة أقدم من ذلك ، إذ يناقشها عبد الجبار فى المغنى ١٥/٢٣٦ – ٢٤٠ وانظر البيان للباقلانى ص ٦ .

(٢) سبقت الإشارة إلى هذه الدقيقة ومثال الصندوق فى ل ١٢٧ أ = ص ٣٣٥ فراجعها .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

(٤) فى الأصل (المتحدى) .

فإن إظهاره لهم عند دعوته لا ينزل فى نظر العقلاء منزلة التصديق ، وهذا بخلافه إذ لم يكن ظهوره لهم على يده إلا مقارنا لدعوته . ومن نظر فيما قررناه بالتحقيق اندفع عنه خيال اشتراطِ عدمِ سبقِ المعجزةِ مطلقاً ، فى تنزيله منزلة التصديق[1] .

وما أشير إليه من إلزام إفحام الرسل فإنما يلزم أن لو قيل بوجوب الإمهال فى النظر، والاعتبار بالعبر . وهو إنما يلزم المعتزلة ؛حيث اعترفوا بوجوب الامهال عند الاستمهال، ولا محيص لهم عنه ، فأما على رأى أهل الحق فلا . وأنى يجب ذلك على من ظهر صدقه فى مقالته ، بالدلالات الواضحة ، والمعجزات اللائحة ، لا سيما وهو متصد للدعوة الشامخة ، والكلمة الباذخة ، وما فيها[2] من صلاح نظام الخلق ، والإرشاد إلى السبيل الحق ، الذى به يكون معاشهم فى الدنيا ، وحصول سعادتهم فى الأخرى ؟! وإنما ذلك مبنى على فاسد أصول الخصوم فى التحسين والتقبيح ، وقد أبطلناه . بل ولو وقع الإلزام على- أصلهم- بقبيح التأخر والإمهال فى النظر ؛حيث لم يرشدهم إلى المصالح ، ويحذرهم من المهالك ، ويعرفهم طريق السعادة ليسلكوها ، ومفاوز المخافة ليرهبوها ، بعد ما ظهر صدقه واتضحت كلمته بالمعجزات القاطعة ،والبراهين الساطعة ، لم يجدوا إلى دفع ذلك سبيلا .

١٢٩ / أ كيف وأن ما يجب النظر لأجله فالنبى قائم بصدده / ومتكفل بأوده ، من تعريف ذات البارى وصفاته ، وما يتعلق بأحكام الدنيا والأخرى؟! ولهذا إذا فحص عن أحوال الأنبياء والمرسلين وجدناهم[3] فى الدعوة إلى الله – تعالى – وإلى معرفة وحدانيته سابقين ، ولذلك على دعوى[4] النبوة مُقَدِّمِيْن[5] .

وعند ذلك فليس طلبُ الإمهال مع ما ظهر من صدق الرسول ، ودعوتهِ إلى ما فيه صلاح نظام المدعو ، مع إمكان وقوع الهلكة على تقدير التأخر ، إلا كما لو قال الوالد لولده – مع ما عرف من شفقته ، وحنوه ورأفته – : إن بين يديك فى هذا الطريق سبعا

(١) قارن بالأبكار ١٣١/٢ ب ، والمغنى ٢١٣/١ – ٢١٦ .
(٢) فى الأصل « فيه » .
(٣) فى الأصل (وجدناه) صححتها اعتمادا على الأبكار ١٤١/٢ ب .
(٤) فى الأصل (دعوة) .
(٥) قارن بنهاية الأقدام ٤٢٩–٤٣٣ والأبكار ١٤١/٢ أ ، ب وانظر رد صاحب المغنى على هذه الشبهة فى ٣٩٨/١٢–٤٠٠ والغزالى فى الاقتصاد ١١١ .

أو مهلكة ، وإياك وسُلوكَه ، وكان ذلك فى نفسه ممكنا ، فقال الولد : لا أمتنع من ذلك ما لم أعرف السبع أو المهلكة . لقد كان ذلك منه فى نظر أهل المعرفة يُعد مستقبحا ، ومخالفا للواجب ، ولو لم ينْتَهِ فهلك كان ملوما مذموما غير معذور[1] .

وأما ما ذكروه من قبيح البعثة إلى من علم الله أنه لا يؤمن فهو أيضا مبنى على أصلهم فى التكليف بما لا يطاق[2] ، والقبيح والحسن ، وقد أفسدناه[3] .

ثم يلزم الصابئة الملتزمين لتصديق شيث وإدريس ، ومن التزم من البراهمة بتصديق آدم وابراهيم ، المنع من إحالة تصديق غيرهم من المرسلين[4] ؛ فإنه مهما وجد دليل ، يدل على صدق بعض المخبرين بطريق اليقين ، لم يمتنع وجود مثل ذلك فى حق غيره أيضا[5] .

وما انفردت به التناسخية فهو فرع أصلهم فى التناسخ وقد أبطلناه[6] . وعند ذلك فلابد من مُعرِّف يعرف بالطرق الجيدة ، والأحوال السديدة ، التى يتعلق بها صلاح الخلق فى مآلهم ؛ فان ذلك مما لا يعرف العقل ؛ إذ الافعال مما لاتقبح ولا تحسن لذواتها ،حتى يسبق العقل بدرك الصالح والفاسد منها . بل لعل العقل قد يقبح – مع النفس- بعض[7] الأفعال التى تحصل بها الملاذ ، وتتعلق بها الأغراض ، إذا قطع النظر عما يتعلق بها من الملاذ .

ثم العبد إذا انتهى إلى العالم العلوى أو السفلى جزاء على فعله ، فما يفعله فى حالة خسته أو فى حالة رفعته ، مما يوجب اقتضاء زيادة فى حاله / يبقى ممالا[8] مقابل له ؛ لانتهائه فى درجة الثواب إلى[9] مالا درجة للثواب بعدها ، وكذلك فى درجة العقاب أيضا ، وهو مما يفضى إلى ١٣٠/أ

(١) قارن بالغزالى فى الاقتصاد ٥ ، ٦ وهو يتمثل أيضا بمثال السبع الذى نجده من قبل عند القاضى عبد الجبار فى « المغنى » ٣٢٥/١٣ ، ٣٥٢ ، ٣٥٣ .
(٢) راجع مافى ل ١٢٣ ب = ٣٢٣ ، ٣٢٤ من هذا الكتاب .
(٣) راجع ماسبق فى ل ٨٨ ب وما بعدها وقارنه بما فى التمهيد ١٠٥ ، ١٠٦ .
(٤) قارن بنهاية الأقدام ٤٢٨ وراجع مامر عن الصابئة فى ل ١٣١ ب والتعليق عليها .
(٥) قارن بالتمهيد ١١٤ .
(٦) انظر ما مر عن التناسخية فى ١٢٣ ب ، والأبكار ١٤٢/٢ أ ، ب .
(٧) فى الأصل (من الأفعال . .) .
(٨) فى الأصل (مالا) صححتها اعتمادا على الأبكار ١٤٢/٢ ب .
(٩) فى الأصل (لا) صححتها اعتمادا على الأبكار ١٤٢/٢ ب .

تعطيل طاعة من هو فى الدرجة العليا عن الثواب ، ومعصية من هو فى الدرجة السفلى عن العقاب ، وهو مما يقبح على موجب اعتقاداتهم ، ولا محيص عنه .

ولا يُتخيلنّ أن إنكار الرسالة مما يستدعى الإقرار بها ؛من جهة الخبر عن الله ـ تعالى ـ بأن لا إرسال ولا رسول ، كما ظن بعض الأصحاب[1] ؛ إذ الخبر بذلك ونفيه إنما يستند عندهم إلى الدليل العقلى لا إلى التوقيف السمعى ، وذلك لا يلزم منه الاعتراف بالرسالة أصلا ، إلى غير ذلك من قضايا العقول .

فإذاً قد تنخّل من مجموع ما ذكرناه ، عند النظر اللبيب ، والفهم الأريب ،جواز الارسال ، وامتناع لزوم المحال، وسيتضح ذلك زيادةَ إيضاح ببيان وقوعها بالفعل، إن شاء الله[2] ـ تعالى .

(١) هو الشهرستانى انظر ص ٤٢٨ ، ٤٢٩ من « نهاية الأقدام » .
(٢) انظر مناهج الأدلة ٢١٢ والتمهيد ١١٢ . وما مر فى أول هذا الطرف .

٢ ـ الطرف الثانى

فى بيان وقوعها بالفعل واثبات معرفتها بالنقل

ومن ثبتت نبوته واشتهرت رسالته بالمعجزات والدلالات القطعيات · أكثر من أن يحصى . [ولنقتصر[1]] من ذلك على إثبات نبوة سيد الأولين والآخرين ، وخاتم المرسلين ،محمد ـ صلى الله عليه وعلى آله أجمعين ؛ إذ الطوائف على إنكار بعثته متفقون ، وفى مآخذهم مختلفون .

فربٌّ من أنكر رسالته بمجرد القدح فى معجزاته ، والطعن فى آياته ، كالنصارى[2] وغيرهم من المعترفين بجواز نسخ الشرائع وبعثة الرسل .

وربٌّ من أنكر رسالته ؛لاعتقاده إحالةَ نسخ الشرائع وتبدل الذرائع ، كبعض اليهود . لكن منهم من أحال ذلك عقلا كالشمعنية[3] ، ومنهم من أحاله سمعا كالعنانية . ولم يوافق أهلَ الإسلام على كونه نبيا غيرُ العيسوية ؛ فإنهم معترفون برسالته[4] ، لكن إلى العرب خاصة ،لا إلى الأمم كافة .

والذى يدل على صحة رسالته ، وصدقه فى دعوته ، ما ظهر على يده من المعجزات / ١٣٠/ب والآيات الباهرات .

(١) غامضة فى الأصل أثبتها اعتمادا على الأبكار ١٤٦/٢ ب .
(٢) قارن ـ بشأن موقف النصارى ـ بما فى التمهيد ٧٨ ـ ٩٣ ، ١١٤ ـ ١٢٩ والفصل ٤٨/١ ـ ٦٤ والملل والنحل ٥٩/٢ ـ ٦٩ والاقتصاد ١١٨ ـ ١٢٠ والرسالة القبرصية لابن تيمية ٢٦ ـ ٣٦ والأبكار ١٤٦/٢ ب .
(٣) «الشمعنية» إحدى طوائف اليهود ويسميها ابن حزم (فى الفصل ٩٩/١) « الأشعنية » ويسميها الآمدى فى منتهى السول ٧٩/١ « الشمعانية » انظر التمهيد حيث ينسب إليها الباقلانى عكس ما هنا ولكن الآمدى يقرر نفس ما هنا فى الإحكام ١٠٦/٣ ـ والمنتهى ٧٩ والأبكار ١٦٧/٢ ب ، ١٦٨ أ وانظر أيضا عن اليهود وفرقهم الإحكام ٩٥/٣ ـ ١٦٦ والمنتهى ٧٣/٢ ـ ٩٥ وأصول الدين للبغدادى ٢٢٦ ، ٢٢٧ والمعتمد لأبى الحسين البصرى ٤٠١/١ ـ ٤٠٦ والفصل لابن حزم ٩٨/١ وما بعدها وهو من أهم المراجع فى ذلك ، والملل والنحل للشهرستانى ٤٨/٢ ـ ٥٩ ونهاية الأقدام له ٤٩٩ ـ ٥٠٤ والاقتصاد ١١٦ ـ ١١٨ ، وخطط المقريزى ٣٦١/٤ وما بعدها .
(٤) فى الأصل « برسالاته » .

فمن جملتها القرآن المجيد ، الذى (لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ[1]) فإن من نظر بعين الاعتبار ، وله قدم راسخ فى الاختبار ، اعلم أن القرآن من أظهر المعجزات ، وأبلغ ما تخرق به العادات ، وأن ذلك مما لا يدخل تحت طوق البشر[2] ، ولا يمكن تحصيله [بفكر[3]] ولا نظر ؛ لما اشتمل من النظم الغريب ، والأسلوب المخالف لما استنبطه البلغاء من الأوزان والأساليب ، مع الجزالة والبلاغة ، وجمعِ الكثير من[4] المعانى السديدة فى الألفاظ الوجيزة الرشيقة ، وإليه الاشارة بقوله — عليه السلام — : « أوتيتُ جوامعَ الكَلِمِ ، واختُصِرَتْ لىَ الحكمةُ اختصاراً »[5] وذلك كما دل على وحدانيته ، وعظم صمديته ، والإرشاد لمن ضل إلى معرفته بقوله : « يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ[6] » فانه بينة على أن ذلك كله ليس إلا بمشيئته وإرادته ، وأنه مقدور بقدرته ، وإلا فلو كان ذلك بالماء والتراب والفاعلُ له الطبيعة لما وقع الاختلاف .

ومما كثرت معانيه ، وقل لفظه ، على أتم بلاغة وأحسن فصاحة قوله — تعالى — : « خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ[7] » ، فإنه مع قلة ألفاظه ورطوبتها[8] قد دل على العفو عن المذنبين ، وصلة القاطعين ، وإعطاء المانعين ، وتقوى الله ، وصلة الأرحام ، وحبس اللسان ، وغض الطرف ، وغير ذلك من المعانى .

ومن أراد زيادة الاختبار فعليه بالاعتبار ، والنظر فى مُجمَلِهِ ومُفصَّلِه ، ومُحكَمِهِ ومُتَشابِهِهِ

(١) الآية ٤٢ من سورة « فصلت » .

(٢) قارن بالأبكار ١٤٨/٢ ب والاقتصاد ١١٨ — ١٢٠ والبيان للباقلانى ص ٢٣ إلى ٣٦ ، ٧٢ واعجاز القرآن له ج ١ ص ٣١ وما بعدها وخاصة ٣٨ — ٤٣ ، ١٨٦/٢ — ١٩٢ ، ١٩٦ ، ١٩٧ والإتقان للسيوطى ١١٨/١ — ١٢٣ ، ١٩٨/٢ .

(٣) غير واضحة بالأصل أثبتها اجتهادا .

(٤) فى الأصل (فى) .

(٥) هذا الحديث ورد الجزء الأول منه عند البخارى ومسلم من رواة أبى هريرة مرفوعا بلفظ (بعثت بجوامع الكلم . .) وعند مسلم وحده بلفظ : « فضلت على الأنبياء بست : اعطيت جوامع الكلم . .) جامع الأصول لابن الأثير ٣٩٤/٩ .

(٦) الآية ٤ من سورة الرعد وقد استشهد بها فى مثل هذا المقام فى الأبكار ١٤٧/٢ ب وبآية « خذ العفو . . » .

(٧) الآية ١٩٩ من سورة الأعراف ، وقارن الفكرة هنا بما فى الأبكار ١٤٧/٢ ب واعجاز القرآن للباقلانى ١٢٦/١ — ١٣٨ .

(٨) فى القاموس « الرطب ضد اليابس ومن الريش وغيره الناعم ، وجارية رطبة رخصة » ونجد مثل هذا الوصف لألفاظ القرآن فى نهاية الأقدام ص ٤٣٢ ، ٤٤٧ .

فإنه يجد فى طى ذلك العجب العجاب ، ويحقق بما أمكنه من إدراكه إعجازَه لذوى العقول والألباب . وأن أبلغ وأحسن ما نطقت به بلغاء العرب من ذوى الأحساب والرتب ، المختصين من بين الأمم ، المميزين عن سائر أصناف العجم ، بما منحهم الله — تعالى — به[1] من اللسان العربى المبين ، إذا نسبه إلى الكلام الربانى واللفظ اللاهوتى وجد النسبة بينهما على نحو ما بين اللسان العربى والأعجمى[2] ، ولَعَلِمَ مِنْ نفسه ما اشتمل عليه من الإعجاز والبلاغة / والايجاز ، وأن ذلك مما تتقاصر عن الاتيان بمثله أرباب اللسان ، وتكل عن معارضته الانس والجان ، (قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا[3]) .

١٣١ /أ

فإنك ألا ترى إلى فصيح قول العرب ، فى معنى ارتداع سافك الدم بالقتل : « القتل أنفى للقتل » . وفى قوله تعالى : (فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ[4]) ، وما بينهما من الفرق فى الجزالة والبلاغة ، والتفاوت فى الحروف الدالة على المعنى ؟ ومن كان أشد تدربا ومعرفة بأوزان العرب ، ومذاهبها فى اللغات ، وأساليبها فى العبارات ، كان أشد معرفة بإعجاز القرآن . وأسبق إلى التصديق والإيمان . كما أن من كانت معرفته بعلم الطبيعة فى زمن إبراهيم ، وعلم السحر فى زمن موسى ، والطب فى زمن عيسى أشد ، كان أشدّ معرفةً بالإعجاز ، وأسبق للتصديق والقبول لما جاء به الرسول[5] .

كيف والعرب مع شدة بأسها ، وعظم مراسها ، ومنعتهم عن أن يدخلوا فى حكم حاكم ، ونَبْوَتِهِمْ عن أن يقبلوا رسم راسم ، منهم من أجاب بالقبول ، وأذعن بالدخول . ومنهم من نكل عن الجواب ، واعتضد بالقبائل والأصحاب ، ولم يرض غير القيل والقال ، والحرب والنزال ، فاسْتَنْزَلَ بالعنف عن رتبته ، وأخذ بالقهر مع نبوته ؟! فلو أن ذلك مما لهم سبيل إلى

(١) كذا بالأصل فلعله ضمنه معنى خصهم أو نحوه .

(٢) قارن باعجاز القرآن للباقلانى ٤٤—٤٧ ، ١٥٨ ، ١٥٩ والأبكار ١٤٨/٢ أ .

(٣) الآية ٨٨ من سورة الإسراء .

(٤) جزء من الآية ١٧٩ من سورة البقرة .

(٥) قارن بالأبكار ١٤٨/٢ أ ، واعجاز القرآن للباقلانى ١٠٢/١ ، ١١٧ ، ١١٠/٢ ، ١٦١ .

معارضته ، أو إبداء سورة فى مقابلته ، مع أنهم أهل اللسان ، وفصحاء الزمان[1] ، لقد كانوا يبالغون فى ذلك ما يجدون إليه سبيلا ، لإفحام من يدعى كونه نبيا أو رسولا ؛ إذ هو أقرب الطرق إلى إفحامه ، وأبلغها فى دحره وانحسامه ، وادراءً لما ينالهم فى طاعته ومخالفته من الأوصاب ، وكفاً لما يلحقهم فى ذلك من الأنصاب ، وخراب البلاد ونهب الأموال ، واسترقاق الأولاد[2] ،

لاسيما وقد تحدَّى بذلك تحدِّىَ التعجيز عن الاتيان بمثله ، فقال : « فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِثْلِهِ ؛ بل بعشر سور من مثله ، بل سورة واحدة[3] » فلم يجدوا إلى ذلك سبيلا . إلا أن منهم من وقف على معجزته ، وعرف وجه دلالته ، فواحد لم يسعه إلا الدخول فى ١٣١/ب الإيمان / والمبادرة إلى الاذعان ، وواحد غلبت عليه الشقاوة ، واستحكمت منه الطغاوة ، فخذل بذنبه ، ونكص على عقبه[4] ، وقال : (أَبَشَرًا مِنَّا وَاحِداً نَتَّبِعُهُ[5]) ، (إِنْ هَذَا إِلاَّ سِحْرٌ مُبِينٌ[6]).

ومنهم من حمله فرط جهله ، وقصور عقله ، على المعارضة والإتيان بمثله ؛ كما نُقِلَ من ترهات[7] مسيلمة فى قوله : « الفيل والفيل وما أدراك ما الفيل ، له ذنب طويل ، وخرطوم وثيل » ، وقوله : « والزارعات زرعا فالحاصدات حصدا ، والطاحنات طحنا » ، إلى غير ذلك من كلامه ، ولا يخفى ما فى ذلك من الركاكة والفهاهة ، ومافيه من الدلالة على جهل قائله ، وضعف عقله وسخف رأيه ، حيث ظن أن هذا الكلام الغث الرث ، الذى هو مضحكة العقلاء ، ومستهزأ الأدباء[8] ، معارض لما أعجزت الفصحاء معارضته ، وأعيت الألباء مناقضته[9] ، من حين البعثة إلى زماننا هذا .

---

(١) انظر كلامه عن العرب وخصائصهم وتفصيل مواقفهم من القرآن الكريم فى الأبكار ٢/١٥٠ ب ، ١٥١ أ .

(٢) قارن باعجاز القرآن ١/٢٦ ، ٢٧ ونهاية الأقدام ٤٤٩ والاقتصاد ١١٩ وشرح النسفية ٤٦٢ .

(٣) الآمدى هنا يشير إلى آيات التحدى ولا ينقل نصوصها انظر فى هذه الآيات ومعانيها : إعجاز القرآن للباقلانى ١/٢١ – ٢٣ والاتقان ٢/١١٧ والتمهيد ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ونهاية الأقدام ٤٤٨ ، ٤٤٩ .

(٤) قارن بالأبكار ٢/١٤٦ ب ، واعجاز القرآن ٢/٢٠٦ .

(٥) جزء من الآية ٢٤ من سورة القمر المكية .

(٦) جزء من الآية ١١٠ من سورة المائدة ومن الآية رقم ٧ من سورة هود عليه السلام ، وقد وصلها فى الأصل بالآية التى قبلها مما يوهم أنهما آية واحدة .

(٧) قارن بشأن ترهات مسيلمة ، بما فى التمهيد ١٢٨ ففيه نص (الزارعات) ونص آخر عن « الضفدعة » أما الغزالى فى الاقتصاد ١١٩ فيورد نص الفيل بخلاف قليل لما هنا والوثيل الحبل من الليف أو الشجر ووثله مكنه وأصله – القاموس .

(٨) قارن بالإعجاز للباقلانى ٢/١٤٢ ، ١٦٣ والأبكار ٢/١٦٥ أ .

(٩) غير واضحة بالأصل اعتمدت فيها على الأبكار ٢/١٦٥ أ .

بل لو نقَّر العاقل على ما فيه من الإخبار بقصص الماضين ، وأحوال الأولين ، على نحو ما وردت به الكتب السالفة ، والتواريخ الماضية ، مع ما عرف من حال النبى – صلى الله عليه وسلم – من الأمية ، وعدم الاشتغال بالعلوم والدراسات[1] ، بل وما فيه من الإخبار عما تحقق بعد ما أخبر به من الغائبات ، كما فى قوله – تعالى – : (قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا القُرءانِ لايأتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوكَانَ بَعضُهمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرا[2] » وقوله : (لَتَدْخُلُنَّ المَسْجِدَ الْحَرَامَ[3]) ، وقوله : (وَعَدَكُمُ اللهُ مَغَانِمَ كَثِيرَة تَأْخُذُونَهَا[4]) وقوله : (آلم ، غُلِبَتِ الرُّومُ فِى أَدْنَى الأَرْضِ ، وَهُم مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ[5]) لقد كان ذلك كافيا له فى معرفة إعجاز القرآن ، وصادا له عن المكابرة والبهتان[6] .

ومن جملة آياته ، ومعجزاته الظاهرة حنين الجذع اليابس إليه ، وسلام الغزالة عليه ، وكلام الذراع المسموم له ، وتسبيح الحصى فى يده[7] ، ولا محالة أن هذه كلها من الخوارق للعادات ، وليست مما يدخل تحت وسع شئ من المخلوقات وأنه نبى (لاَ يَنْطِقُ عَنِ الهَوَىَ ، إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْىٌ يُوحَى[8]) .

---

(١) قارن بالاعجاز للباقلانى ١/٤٩ ، ٥٠ ، ٧٤ ، ٧٥ والأبكار ٢/١٣٨ أ ، ب ١٦٣ ب .

(٢) الآية ٨٨ من سورة الإسراء وانظر التعليق عليها فى الإتقان السيوطى ١/٥٧ ، ٦١ .

(٣) الآية ٢٧ من سورة الفتح .

(٤) الآية ٢٠ من سورة الفتح .

(٥) الآيات من ١ – ٣ من سورة الروم .

(٦) قارن بالاعجاز للباقلانى ١/٤٧ ، ٧٢ ، ٧٤ والبيان له ٢٣ – ٣٣ والتمهيد له أيضا ١٢٩ – ١٣١ والأبكار ٢/١٣٨ أ ، ب ، ١٣٦ ب ، ١٥٥ أ ، ١٥٦ ب ، ونهاية الأقدام ٤٥١ وأصول الدين للبغدادى ١٧٣ ، ١٨٤ وبحر الكلام للنسفى ٥٩ ، ٦٠ وانظر فى موقف الشيعة من قضية الإعجاز بحث الأستاذ الفكيكى فى كتاب « عوة التقريب » الصادر عن المجلس الأعلى للشئون الأسلامية ١٤٤ – ١٥٤ .

(٧) قارن بشأن المعجزات الحسية – الأبكار ٢/١٤٨ أ – ١٤٩ ب حيث يذكر هذه الأربعة وغيرها ويصفها بالصحة ، وأصول الدين للبغدادى ٢٨٢ ، ٢٨٣ ، والاقتصاد ١٢٠ حيث يحكم بتواتر القدر المشترك من هذه الوقائع والقول الفصل لمصطفى صبرى ففيه بحث واف عنها ٤١ – ١٤٥ وانظر فى مسألة معجزات النبى صلى الله عليه وسلم عموما مناهج الأدلة ٢٠٨ – ٢٢٢ وشرح النسفية ٤٦٢ – ٤٦٣ والمنقذ من الضلال ١٨٠ – ١٨٤ وشرح الطحاوية ٨٧ – ٩٦ والآثار الباقية للبيرونى ١٨ – ٢٠ والمغنى ١٥/١٩٧ – ٢١٧ وخاصة ص ٢٠٢ وهوامشها .

هذا وقد روى الترمذى فى السنن حديث حنين الجذع عن أنس وقال حسن صحيح ١٣/١١١ كما أورد صاحب جامع الأصول ١٢/٤١ عدة أحاديث صحيحة فى أمر الشاة المسمومة غير أنه ليس فيهب أن ذراع الشاة كلم النبى .

(٨) الآيتان ٣ ، ٤ من سورة النجم .

١٣٢ / أ وللخصوم على ما ذكرناه / أسئلة :

السؤال الأول :

أنهم قالوا : ما ذكرتموه من كون القرآن معجزا لابد من أن تثبتوا بطريق قطعى يقينى ، أنه مما ظهر على يده ، واقترن بدعوته ، اقتران التصديق، والا فلا نأمن أن ذلك من تخلق الأولين[1] ، أو تخرصات المتأخرين[2] .

ثم إن ذلك . ولو كان مسلما — فلابد أن تبينوا وجه الإعجاز فيه ، وذلك يتعذر ؛ من جهة أن القرآن قد يطلق بمعنى المقروء ، وقد يطلق بمعنى القراءة : فإن كان المقروء هو المعجز فذلك عندكم صفة قديمة قائمة بذات الرب — تعالى ، والصفة القديمة يستحيل أن تكون معجزا ، إذ لا اختصاص لها بحادث دون حادث ، وإن كان المعجز هو القراءة ، التى هى فعله وكسبه ، فليست معجزة ، فانها لا تنزل منزلة التصديق له فيما يقوله ، كما سلف .

وأما ما ذكرتموه من وجه إعجازه فى النظم والبلاغة والفصاحة . فأنتم فى ذلك مختلفون: فقائل إن: المعجز[3] هو النظم دون الفصاحة ، وقائل الفصاحة دون النظم ، وقائل إن المعجز فيه صرف الدواعى[4] عن الإتيان بمثله ، وقائل :إن المعجز فيه هو المجموع ، وهذا الاختلاف مما يوجب خفاء الاعجاز فيه ، والمعجز يجب أن يكون وجه إعجازه ظاهرا بالنسبة إلى جل من هو معجزة بالنظر إليه ، ودليل عليه ، ظهورا لايكون فيه شك ولاريبة[5] .

وما ذكرتموه، من عجز بلغاء العرب عن مقابلته ، وكلالهم عن معارضته ،فإنما يتحقق

---

(١) قارن بالأبكار ١٤٦/٢ ب ، ١٤٧ أ ، ١٥٠ ب ، ١٥١ أ ، ١٥٢ ب ، ١٥٣ ا حيث يعرض لشبه السمنية على الأخبار ويناقشها وانظر التمهيد ١١٤ — ١١٩ وأصول الدين ١٧٩ ، ١٨٠ والمغنى ٣١٨/١٥ وما بعدها .

(٢) قارن بالاعجاز للباقلانى ٧١/١ ، ٧٢ ونهاية الأقدام ٤٥٢ — ٤٦١ حيث يجيب عن هذا الاعتراض ، وانظر الأبكار ١٥٣/٢ ب ، ١٥٤ أ ، ب .

(٣) فى الأصل « المعجزة » .

(٤) قارن — بشأن مسألة الصرفة بما فى الانتصار للخياط ص ٢٨ ، ٢٩ والإتقان للسيوط ١١٨/٢ والفرق بين الفرق ١١٤ ، ١٢٨ — والأبكار ١١٨/٢ أ ، ١٥٥ أ ، ب ، ١٥٦ أ وراجع السابق فى ص ٣٤١ ، ل ١٣٠ ب هنا .

(٥) قارن بالأبكار حيث يعرض هذه الشبهة فى ٥٣/٢ ب — ١٥٤ ب ويجيب عنها فى ١٦٦/٢ ب .

أن لو ثبت أنه تحدى عليهم[1] به ، ومنعهم من الإتيان بمثله ، وذلك غير معلوم ، فلا بد من إثباته[2] . ثم ولو ثبت أنه تحداهم به فما الذى يؤمننا من أن المعارضة وقعت ، واتفقت الأهواء على دفعها وإبطالها[3] ، أو صرف الله دواعى الخلق عن نقلها ، وأنساهم إياها[4] ،أو أن خوف السيف منعهم من إظهارها[5] . أو أنهم لم يتعرضوا بالمعارضة لإعراضهم عن النظر فى أن ذلك مما يوجب إفحامه وإبطال دعوته ، أو أن إعراضهم كان قصدا لإهانته وإخماله بترك معارضته[6] ، أو لاعتقادهم أن السيف والسنان أقرب إلى إخماد / ثائرته وإطفاء جمرته من الاتيان بمعارضته ، والتطويل فى محاورته ، وإلا فكيف ١٣٢ / ب يعجزون عن الاتيان بمثله وهو غير خارج عن حروف المعجم، التى يتكلم بها العرب والعجم ، والألكن والألسن[7] ؟ .

كيف وإنه ما من أحد إلا وهو قادر على أن يأتى منه بالكلمة والكلمات ، والآية والآيات ، ومن كان قادرا على ذلك كان قادرا على كله . لكن غاية مايقدر أنه يتميز عليهم بنوع فصاحة وجزالة ، وذلك غير مستحيل؛ إذ التفاوت فيما بين الناس — فى ذلك — واقع لامحالة ، وليس له حد يوقف عنده ؛ إذ ما من فصيح إلا ولعل ثَم من هو أفصح منه ، فغير ممتنع أن تنتهى الفصاحة فى حق شخص إلى حد يُعجز عن الإتيان بمثله، وذلك لايوجب جعله نبيا[8] . وإلا للزم أن من كان دونه فى الدرجة أن يكون نبيا وكلامه معجزا بالنسبة إلى من هو دونه ، وأن يكون هو متبوعا بالنسبة إلى من هو دونه وتابعا بالنسبة إلى من هو أفصح منه .

---

(١) كذا بالأصل .

(٢) انظر الإجابة عن هذا فى الإعجاز للباقلانى ١٩/١ — ٣١ والأبكار ١٤٦/٢ ب ١٤٧ أ ، ١٥٠ ب ، ١٥١ أ وكذا فى ل ١٥٦ب .

(٣) قارن بإعجاز القرآن ٣١/١ ، ٣٢ ، والأبكار ١٥٧/٢ أ .

(٤) قارن برد الباقلانى على هذه الشبهة فى التمهيد ١٢٣ والجوينى فى الإرشاد ٣٤٦ — ٣٤٨ .

(٥) قارن بالأبكار ١٥٧/٢ أ ، وانظر هذه الشبهة وردها فى التمهيد ١٢٢ ، ١٢٣ .

(٦) قارن بالأبكار ١٥٧/٢ أ ، ب فى عدم المعارضة بسبب عدم الاكتراث والاستهانة وبالإرشاد ٣٤٨ — ٣٤٩ .

(٧) انظر هذا الاعتراض ورده عند الباقلانى إعجاز القرآن ٢٧/١ — ٣٢ وفى التمهيد للباقلانى ١٢٤ ، ١٢٥ وقارن بالأبكار ١٥٧/٢ ب .

(٨) عرض المؤلف هذه الشبهة بالأبكار ١٥٤/٢ أ ، ب ، وانظر هذا الاعتراض والجواب عنه فى الإعجاز ١٨٤/٢ — ١٨٦ ، والتمهيد ١٢١ .

ثم إنه يمتنع أن يكون معجزا من وجهين : الوجه الأول[1] : أنه من الجائز أن يكون يكون ذلك قد حصل له قبل التحدى بالنبوة ، وادعاء الرسالة ولم يظهر عليه ؛ فإنه لامانع –على أصلكم – من إجراء الخوارق على يد من ليس بنبي . وعلى تقدير جواز تقدمه على التحدى يخرج عن أن يكون دالا على صدقة من حيث إن المعجزة لم تدل إلا من جهة أنها نازلة منزلة التصديق بالقول ،وذلك لايكون إلا مع وجودها عند الدعوى ، لاقبلها ، كما سبق. وليس إظهار ذلك عند الدعوى خارقا ، كما فى الإحياء ، وشق البحر ونحوه ، بل هو محض تلاوة وتكرار ، ولاافتراق فيه بين إنسان وإنسان ، وإنما الخارق إظهاره إليه وإطلاعه عليه ، ومع جواز سبقه يمتنع أن يكون دالا على صدقه .

والوجه الثانى[2] : أن من حفظه ، ومضى به إلى أهل بلد لم تبلغهم الدعوة ولم يسمعوا بمثله ، ولابمن ورد على يده ، فتحدى به عليهم ، فلابد من أن يوجب التصديق أو التكذيب: فإن أوجب التصديق فهو معلوم كذبه ، وأن أوجب التكذيب مع ماظهر لهم على يده من الخارق ، أفضى إلى إفحام الرسل ، وإبطال/ المعجزات وظهور الآيات ، ولذلك [لاسبيل[3]] ١٣٣/أ إلى القول بمثل ماينقل ويحفظ أن يكون معجزا ، دالا على صدق الرسالة ، بل المعجزات يجب أن تكون كشق البحر وإحياء الموتى وقلب العَصَاحَيَّةً إلى غير ذلك ، مما لاسبيل إلى ظهوره على يد [غير[4]] نبي .

فإذاً قد ثبت أنه لاإعجاز فى القرآن ، ثم ولو كان معجزا بناء على كونه خارقا لوجب أن يكون ماظهر من العلوم الرياضية ؛ كالهندسية والحسابية ، معجزا . وأن يجب التصديق لمن أتى به عند تحديه بالرسالة ودعواه للنبوة ، وهو محال[5] .

---

(١) انظر (الدقيقة) التى مضت فى ل ١٢٨ ب والتعليق عليها ، وقارن بالأبكار ٢/١٥٦ أ ، ب حيث يعرض هذا الوجه ويجيب عنه فى ٢/١٦٣ أ .

(٢) قارن بالأعجاز ٢/١٩٩ والتمهيد ١٢٦ – ١٢٧ وفى الأبكار ٢/١٥٨ أ عرض هذا الوجه من الشبهة والرد عليه.

(٣) فى الأصل « وذلك (ثم فراغ انمحى ما كان مكتوبا فيه إلى قوله) إلى القول بمثل . . » وقد صححته وأكملته اعتمادا على الأبكار ٢/١٥٨ أ .

(٤) زيادة لابد منها والا فسد المعنى قارن بالأبكار ٢/١٥٨ أ .

(٥) قارن بالأبكار ٢/١٥٦ أ حيث يعرض هذه الشبهة ثم يجيب عنها فى ٢/١٦٤ أ وانظر ما سيأتى هنا فى ١٣٦ أ

وما ذكرتموه من تسبيح[1] الحصى وانشقاق القمر ، وتكليم الغزالة ، وحنين الجذع ، ونحو ذلك فآحاد هذه الأمور غير معلومة ، ولامنقولة بطريق التواتر ، وإنما هى مستندة إلى الآحاد ، وهى مما لاسبيل إلى التمسك بها فى القطعيات ، وإثبات النبوات .

وزادت العنانية[2] على هؤلاء ، فقالوا : قد ثبت أنَّ موسى الكليم كان نبيا صادقا ؛ بما ظهر على يده من شق البحر ، وقلب العصا حية ، وبياض يده ، إلى غير ذلك . وقد نَقَلَ عنه بالتواتر خلفٌ عن سلف أنه قال لقومه : « هذه الشريعة مؤبدة عليكم ، لازمة لكم مادامت السموات والأرض » فقد كذب كل من ادعى نسخ شريعته . وتبديل ملته . فلو قلنا : إن محمدا كان[3] نبيا ، وإن شرعه ناسخ بطريق الصدق ، للزم أن يكون موسى الكليم فيما قاله كاذبا ، وهو محال .

وزادت الشمعنية[4] على العنانية بأن قالوا : لو جاز أن يكون محمد نبيا لجاز القول بنسخ الشرائع ، والنسخ فى نفسه محال ؛ فإنه إذا أُمر بشىء فذلك يدل على حسنه وكونه مرادا ، وأن فيه مصلحة ، فلو نهى عنه انقلب الحسن قبيحا والمصلحة مفسدة ، وما كان مرادا غير مراد ، ويلزم من ذلك البداء والندم[5] بعد الأمر والطلب ، وهو ممتنع فى حق الله – تعالى . ثم إن مدلول النسخ فى الوضع ليس إلا الرفع ، وذلك لاسبيل إلى تحققه ، فيما أمر به ونهى عنه ، فإنه أما أن يكون الرفع لما وقع أو لما لم يقع : فإن كان لما وقع فهو محال ، وإن كان لما لم يقع فرفع غير الواقع محال/أيضا كما وقع فى الواقع . ١٣٣/ب

---

(١) راجع ما مر عن المعجزات الحسية ١٣٢ أ ، ، وما سيأتى فى ١٣٦ أ ، وقارن بالأبكار ٢/١٥٦ ب .

(٢) قارن بالابكار ٢/١٥٨ ب حيث يورد شبهة العنانية وكذا التمهيد ١٤٠ – ١٤٤ حيث يذكرها ويرد عليها غير انه ينسبها للشمعنية لا للعنانية كما سلفت الإشارة إلى ذلك .

(٣) فى الأصل (لـكان) .

(٤) راجع مـا مر فى ص ٣٤١ عن فرق اليهود وانظر التمهيد ص ١٣١ وما بعدها وخاصة ١٤٤ و ١٤٧ حيث يرد على شبهة من أحال النسخ وهم العنانية فى نظره والأبكار ٢/١٥٨ ب .

(٥) قارن بشأن – مسألة البداء – بالاحكام فى أصول الأحكام ١/١٠١ – ١٠٤ والتمهيد ١٤٥ – ١٤٧ ومقالات الاسلاميين ٢/١٩٢ والفرق بين الفرق ٢٧ – ٣٨ ، ونهاية الأقدام ٤٩٩ – ٥٠٣ وبحر الكلام ٨٩ – ٩٠ والأبكار ٢/١٥٨ ب ونشأة الفكر للنشار ١/٤١ – ٥٠ ، ٢/٤٨ – ٥٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٢ .

وأما العيسوية[1] منهم فإنهم قالوا : سلمنا ظهور المعجزات على يده ، واقترانها بدعوته ، لكنه إنما ادعى الرسالة للعرب خاصة ، لا إلى الأُمم كافة ، فلابد[2] لبيان عموم دعواه من دليل قاطع ، ولاسبيل إليه .

والجواب عن كلمات أهل الزيغ عن الصواب :

أما إنكار ظهور القرآن على يده ، واقترانه بدعوته فمما لاسبيل إليه[3] . إلا فى حق من رفع نقاب الحياء عن وجهه ، وارتكب جحد الضرورة الحاصلة من أخبار التواتر بذلك ؛ فإن ما من عصر من الأعصار ، ولاقطر من الأقطار ، إلا والناس فيه بأسرهم مطبقون ؛ الموافقون والمخالفون ، على أن ذلك مما لم يظهر إلا على[4] يده ، ولاصدر إلا من جهته ، واستقر ذلك فى الأنفس ، على نحو استقرار العلم بالملوك الماضية والأُمم السالفة ، والبلاد النائية ، فمن تفوه بإنكاره فقد ظهرت مخازيه ، وسقطت مكالمته ، وكان كمن أنكر وجود مكة وبغداد ، ووجود من اشتهر من هؤلاء العباد ، ونحو ذلك . وبه يندفع تشكيك من شكك على نفى العلم الحاصل بالأخبار ، الواردة على لسان الجمع الكثير والجم الغفير ؛ بأن[5] ما من واحد إلا والكذب فى حقه ممكن . وحصول العلم بخبره ممتنع ، وذلك لاينتفى عنه بسبب انضمامه إلى من هو مثله فى الرتبة . ولاحاجة إلى الإطناب[6] .

وأما جواز الإعجاز من جهة القراءة والمقروء فتهويل لاحاصل له ؛ فإنا لانقول :

(١) راجع ما مر فى ١٣٠ أ وانظر ص ٣٥٩ ، ٣٦٠ حيث يناقش العيسوية وانظر الملل والنحل للشهرستانى ٢/٥٥ — ٥٨ .

(٢) فى الأصل (فلا بد من بيان عموم دعواه إلى دليل)

(٣) فى الأصل « إلى إنكاره » . (٤) فى الأصل « عن يده » .

(٥) فى الأصل (فان) والصواب ما أثبته .

(٦) قارن بالأعجاز للباقلانى ١/٩ ، ١٠ ، ٢/١٤٧ — ١٥١ والاتقان السيوطى ٢/١١٦ ، ١١٧ والأبكار ٢/١٦٠ ب ، ١٦١ أ والفرق بين الفرق — حيث ينسب مثل هذه الدعوى ضد التواتر إلى النظام — ص ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٤ ، ١٣٥ .

إن المعجز هو الصفة القديمة القائمة بذات الرب — تعالى ، ولا ما يتعلق من القراءة بكسب القارئ ، بل وجه الإعجاز فيه قد يتقرر من وجهين[1] :

فتارة نقول : إن المعجز هو إظهار ذلك المقروء القائم بالنفس على لسان الرسول بما خلق الله من العبارات الدالة عليه . فلا يكون كلامه الدال هو المعجز ، ولا المدلول . بل إظهار ذلك المدلول بكلامه ، عند تحديه بنبوته . ولامحالة أن ذلك مما يتقاصر عن تحصيله أرباب الفكر ، ويكلّ دونه حذاق أهل النظر ، وذلك كما ذكرناه فى قضية المتحدى باظهار ما فى الصندوق ونحوه[2] / .

١٣٤/أ

وتارة نقول : إن المعجز هو هذه العبارات[3] ، وهذه الكلمات ، من جهة ما اشتملت عليه من الفصاحة والبلاغة والنظم المخصوص ، وذلك مما لايدخل تحت قدرة النبى ، ولاهو متوقف على إرادته ، بل هو مقدور ومخلوق لله — تعالى ، وما هو مقدور له ومتعلق كسبه فليس إلا حفظه وتلاوته ، ونسبته إليه كنسبته إلينا ؛ فإنا نعلم من أنفسنا عند قراءته ، والشروع فى تلاوته ، أن ما [هو[4]] متعلق كسبنا منه ليس إلا القراءة والتلاوة ، دون النظم والبلاغة ، وما اشتمل عليه من الفصاحة ، لكن لمّا اختص باظهار ذلك على لسانه ، بطريق الوحى عن ربه ، مقارنا لدعوته ، وكان ممن تكل عن الإتيان بمثله قوى البشر ، ويعجز عن معارضته ذوو القُدر ، كان ذلك دليلا على صدقه ، كما سلف[5] .

ومن صفت فطرته ، واشتدت قريحته ، وكان ناظرا [أريبا[6]] علم أن ما من آية[7] من القرآن إلا وهى — لما اشتملت عليه من النظم البديع ، والترتيب البليغ ، والمعنى[8] — معجزة ، وأنه من عند رب العالمين . وعلى قدر سلامة الفطر ، وصحة النظر يقع التفاوت

(١) قارن بالأعجاز ١/٧١ ، ٧٢ حيث يذكر هذا الأعتراض ويجيب عنه بالوجه الأول ثم يعود إلى مناقشته أيضا فى ٢/١٥٨ — ١٦٠ ، والأبكار ٢/١٦١ ب ونهاية الأقدام ٤٥٣ — ٤٥٥ .

(٢) فى ل ١٢٨ ب ، ١٣٢ ب .

(٣) قارن بابن حزم فى الفصل ٣/٥ — ١١ حيث يناقش من قال إن القرآن عبارة عن كلام الله وليس هو نفس كلامه .

(٤) زيادة ليست فى الأصل .

(٥) قارن بالأبكار ٢/١٦١ ب ، والتمهيد ١٢٦ ، ١٢٧ .

(٦) غامضة بالأصل اثبتها اجتهادا .

(٧) انظر فى القدر المعجز من القرآن ، الاعجاز للباقلانى ٢/١٥١ ، ١٥٨ ، والاتقان للسيوطى ٢/١٢٥ والفصل لابن حزم ٣/١٩ ، ٢٢ وما سيأتى فى ل ١٣٥ أ = ص ٣٣٥

(٨) فى الأصل « هو المعنى » .

بين الناظرين فى إعجاز القرآن العظيم[١] ، فرب شخص يكون عنده بالنظر إلى نظمه وحده معجزة ، [و[٢]] بالنظر إلى بلاغته معجزة ، ورب شخص يكون الإعجاز عنده من الأمرين . وعلى هذا التفاوت يكون الاختلاف بين الآية والسورة والكتاب برمته فى الاعجاز . فالخفاء إن وقع فى إعجازه ، بالنسبة إلى نظمه أو بلاغته ، أو بالنظر إلى آيه وسوره، فلا خفاء بأن مجموع ذلك يكون خارقا معجزا ، ولااختلاف فيه عند القائلين به[٣] .

وأما إنكار تحديه بالقرآن للعرب وإفحامه ذوى الأدب ، فهو أيضا مما علم بالضرورة والنقل المتواتر ، كما علم وجوده وظهور القرآن على يده ، ولاحجة[٤] لإنكاره . كيف والقرآن مشحون بقوارع من الآيات دالة على التحدى ، ونعى العرب ؟ مثل قوله : « فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللهِ »[٥] ، (فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ[٦]) ، (فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِه[٧]) ، وقوله : (لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَالْجِنُّ / عَلَى أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِه [٨]) إلى غير ذلك من الآيات[٩] فكيف يقال بإنكار وقوع التحدى ؟

ثم ما من آية من هذه الآيات إلا وهى منقولة على لسان التواتر ،وهو سواء فى سائر الآيات[١٠]، وذلك مما يمتنع معه القول بكونها[١١] مؤلفة بعد النبى ـ عليه السلام ، أو أنها مجمعة لغيره من الأنام . فإذا ثبت تحديه به العرب وأرباب[١٢] الفضل منهم والأدب ، فلو وقعت المعارضة منهم لاشتهر ذلك ولتوفرت الدواعى على نقله كما توفرت على نقل غيره ، إما على لسان الموافق أو المخالف ؛ إذ السكوت عن مثل هذا والتواطؤ على تركه مما تقضى العادة الجارية

(١) قارن بالاعجاز للباقلانى ٢/٢٠٥ ، ٢٠٦ .

(٢) الواو ليست فى الأصل .

(٣) قارن بالأبكار ٢/١٦٤ أ واعجاز القرآن للباقلانى ٢/١٥٤ ، ١٥٥ .

(٤) فى الأصل « ولا حاجة » .

(٥) جزء من الآية ٤٩ من سورة القصص ، وقد وردت فى الأصل : (فأتوا بكتاب مثله) ولا توجد آية فى القرآن بهذا اللفظ .

(٦) جزء من الآية ١٣ من سورة هود عليه السلام .

(٧) جزء من الآية ٢٣ من سورة البقرة .

(٨) جزء من الآية ٨٨ من سورة الأسراء .

(٩) قارن بالأبكار ٢/١٦٤ ب وراجع ما مر فى ل ١٣١ أ عن آيات التحدى .

(١٠) قارن بشأن تواتر القرآن جملة وتفصيلا ، بالأبكار ٢ـ١٦٠ ب ، ١٦١ والأتقان ١ـ٧٥ – ٨٣ .

(١١) فى الأصل (بكونه) (١٢) فى الأصل « واسان »

بإحالته[١] ، والمدعى لذلك ليس هو ـ فى ضرب المثال ـ إلا كمن يدعى ظهور نبى آخر بعد النبى عليه السلام ، أو وجود إمام قبل الأئمة الأربعة[٢] ، أو أن البحر نشف فى بعض الأوقات ، أو الدجلة أو الفرات ، ولايخفى ما فى ذلك من الإبطال .

ولايمكن أن يكون خوف السيف مانعا[٣] من نقل ذلك وإظهاره فى العادة كما لم يمنع دعوى المعارضة فى كل زمان[٤] ، وإن كان ذلك لما[٥] فى القرآن[٦]، بل الواجب ، بالنظر إلى العادات ومقتضى الطباع، النقل لمثل ما هو من هذا القبيل ، ولو على سبيل الإسرار ، كما قد جرت به عادة الناس فى التحدث بمساوئ ملوكهم وإظهار معايبهم ، وإن كان خوف السيف قائما فى حقهم ،لاسيما وبلاد الكفار متسعة، وكلمة الكفر فى غير موضع شائعة ، فلو كان ذلك مما له وقوع لقد أشيع كما أشيع غيره مما ليس بموافق للدين ، ولايتقبله أحد من المسلمين[٧] .

ولاجائز أن يقال : إن ترك المعارضة محمول على الإهمال، أو على الغفلة عن كون المعارضة موجبة للإفحام[٨] ، أو على اعتقاد أن السيف أبلغ فى دحره ورده وإبطال دعوته ؛ فإن النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ قد كان يقرعهم بالعى[٩]، ويردد عليهم تعجيزهم فى الأحياء ، ويقول : « فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم من دُونِ اللهِ[١٠] » مع أن العرب / ١٣٥ / أ قد كانت فى محافلها تتفاخر بمعارضة الركيك من الشعر ، وتتناظر فى مجالسها بمقابلة السخيف من النثر ، ولامحالة أن القرآن فى نظر من له أدنى ذوق من العربية ، وأقل نصاب من الأمور الأدبية ، لايتقاصر عن فصيح أقوال العرب ، وبديع فصولهم فى النظم

(١) قارن بالأبكار ٢/١٤٦ أ ، والتمهيد ١١٥ ، ١١٧ .

(٢) المقصود « الخلفاء الراشدون » وانظر اللمع للأشعرى ٩٥ حيث يستخدم هذا المصطلح وانظر ما سيأتى فى ل ١٣٨ ب

(٣) فى الأصل (مانع) (٥) فى الأصل « كذلك كما »

(٤) كرر الناسخ عبارة (فى كل) ولم يثبت علامة الزيادة .

(٦) المقصود حدوث المعارضة للأنبياء فعلا كما نقل من معارضات للقرآن عن مسليمة وغيره .

(٧) يلاحظ من هذه الفقرة بصر الآمدى بطبائع الناس وقارن بالأبكار ٢/١٦٦ ب ، ١٦٧ أ .

(٨) راجع مامر فى ل ١٣٢ أ والتعليق عليها .

(٩) فى الأصل (بالعيا) صححتها اعتمادا على الأبكار ٢/١٦٥ ب .

(١٠) الآية ٣٨ من سورة يونس ، وهى فى الأصل (بسورة من مثله) ولا توجد « من » فى آية يونس، ويبدو أنها اشتبهت عليه بالآية ٢٣ من البقرة التى مرت فى ل ١٣٤ أ .

والنشر ، بل والخطب[1] ، فكيف يخطر بعقل عاقل ، أو يتوهم واهم ، أن العرب مع ما أوتوه من العقل الغزير ، ومن حسن التصرف والتدبير ، تتاركوا معارضة القرآن ، إحساسا به وإهمالا ، أو لغفلتهم أن ذلك مما يدفع الضرر عنهم ، أو لأن السيف أنجع وأوقع لهم ، مع ما كان المسلمون عليه من شدة البأس وعظم المراس ، والقوة الباهرة ، والعزمة الحاضرة ، والنصرة الحاصرة ، وهم يمكنهم دفع ذلك كله بفصل أو سورة يقولها واحد منهم ؟ إن هذا لهو الخسران المبين[2] .

ولاننكر أن هذه المثلات ، ووقوع هذه الاحتمالات – بالنظر إلى العقل ، وإلى ذواتها – ممكنات ، لكنها كما أوضحناه[3] – بالنظر إلى العادة – من المستحيلات ، ولايلزم أن ما كان ممكنا باعتبار ذاته أن لايلزم المحال من فرض وجوده أو عدمه باعتبار غيره ، كما حققناه فى غير موضع من هذا الكتاب[4] ، ثم إن هذه الاحتمالات ، إن كان الخصم كتابيا فهى أيضا لازمة له فى إثبات نبوة من انتمى إليه ، والقول بتصحيح رسالة من اعتمد عليه ، وذلك كالنصارى واليهود وغيرهم من أهل الجحود ، فما هو اعتذاره عنها هو اعتذارنا عنها ههنا[5] .

ولايلزم من كون القرآن مركبا من الحروف والأصوات أن لا يكون خارقا ولامعجزا ؛ لما بيناه ، من اشتماله على النظم البديع ، والكلام البليغ ، الذى عجزت عنه بلغاء العرب وفصحاؤهم[6] . وقدرةُ بعض الناس على الإتيان بما شابه منه كلمةً أو كلماتٍ لاتوجب القدرة على ماوقع به الإعجاز[7] ، وإلا [كان[8]] لكل من أمكنه الإتيان

(١) للخطب عند الآمدى مكانة ممتازة ، وانظر كشف التمويهات ل ٥ ب والمبين ل ٨ ب ، ٩ ا وقارن كلامه هنا بالأبكار ١٦٥/٢ ب ، ١٦٦ أ حيث يفيض فى وصف مكانة الرسول فيهم قبل البعثة وبعدها .

(٢) قارن بما مر فى ل ١٣١ ب ، والتعليق عليها ، والأبكار ١٦٤/٢ ب ، ١٦٦ أ حيث يبدع فى رد هذه الشبهة .

(٣) فى ل ١٣٣ ب ، ١٣٤ ب وقد قررها فى مواضع من الأبكار منها ٢٥٩/٢ ب ، ١٦٧ أ .

(٤) راجع ل ٣٩ أ من هذا الكتاب والتعليق عليها حيث عرض لمسألة القدرة على ما تعلق العلم بضده .

(٥) هذه الطريقة فى المعارضة وقلب السؤال على الخصم استخدمها الباقلانى فى مثل هذا المقام فى التمهيد ١٢٩ .

(٦) قارن بالشهرستانى فى نهاية الأقدام ٤٥٣ والباقلانى فى الإعجاز ١٥٨/٢ – ١٦٠ .

(٧) قارن بما مر ل ١٣٤ أو التعليق عليها بخصوص القدر المعجز من القرآن ، وقارن بالأبكار ١٦٤/٢ ب فى ميله إلى الرأى القائل بأن المعجز «سورة تبلغ فى الطول مبلغا تتبين فيه رتب ذوى البلاغة» وقارن برسالة التوحيد ١٤٦ فى التحدى بأقصر سورة .

(٨) فى الأصل « وإلا كل » .

بكلمة أو كلمتين من نظم أو نثر أن يكون شاعرا ، ناثرا ، وأن لايقع الفرق بين الألكن / والألسن . ولايخفى ما فى ذلك من العبث والزلل . فإنا نحس من أنفسنا العجز ١٣٥/ب عن بعض ما نقل عن فصحاء العرب من نظم أو نثر ، وإن كنا لانجد أنفسنا وقُدَرَنَا قاصرة عن الإتيان منه بكلمة أو كلمات ، بل وليس هذا إلا نظير مالو قيل بوجوب كون الجبل مقدورا[1] حملُه بالنسبة إلينا ، لكون بعضه مقدورا[1] ، إذ هو زيف وسفسطة . ثم ولو كان ذلك مقدورا لهم لقد بادروا إلى الإتيان به ، وسارعوا إلى دفع ما تحدى به على ما سلف[2] .

لكن لاننكر أن من مقدورات الله – تعالى – أن يُظهر على يد غيره ما يُعجَز عن الإتيان بمثله ، وتكون نسبته إلى هذا المعجز كنسبة هذا المعجز إلى غيره من الكلام ، وأن ذلك لو ظهر لكان مبطلا لرسالته ، أنْ لو كان التحدى بأنه لاسبيل إلى الإتيان بمثله ، لاأن يكون التحدى بإظهار ما هو خارق للعادة على يده فقط ، أى لم يعهد له فى العادة قبل ذلك مثال كما سبق تحقيقه . وكذا الكلام فيما[3] هو دونه بالنسبة إليه أيضا .

وأما منع جواز دلالته على الصدق بناء على جواز تقدمه [على الدعوى[4]] ، فقد سبق وجه إبطاله فيما مضى[5] ، فلا حاجة إلى إعادته .

وأما ما فرض من جواز تحدى مَنْ خَفِيَهُ على أهل بلد لم تبلغهم الدعوة ، فمجرد ظهوره على يده[6] غير كاف مهما لم يُعلم بطريق قطعى أن ذلك مما لم يظهر على يد غيره . وغاية ما فى الباب أنهم لو علموا ظهور ذلك على يد غيره فذلك لايوجب العلم بعدم ظهوره على يده [هو[7]] ، لكن] لعله لو تلاه عليهم لقد علم أنه مما لم يظهر على يده ، من جهة اشتماله على شرح أحوال وأمور وأحكام ، اختصت بأسباب ووقائع حدثت[8] فى زمن النبى – صلى الله عليه وسلم –

(١) فى الأصل (مقدور) .

(٢) قارن بالبيان ١٤ – ١٧ والأبكار ١٦٤/٢ ب ، ١٦٥ أ والمغنى ٢٠٥/١٥ – ٢٠٩ .

(٣) فى الأصل (فيمن) .

(٤) زيادة ليست فى الأصل .

(٥) ل ١٢٨ ب انظر التعليق هناك . وقارن بالأبكار ١٦٣/٢ أ .

(٦) فى الأصل (يد غيره كاف) وقارن بالتمهيد ١٢٧ .

(٧) فى الأصل (يد غيره ، بل لعله . . الخ . .)

(٨) فى الأصل (حدثته) .

لو ذكرت بالنسبة إلى غيره[1] لقد كان ذلك فى نفسه يعد لغوا من القول، وسفها من الكلام.

ولا كذلك فى حق النبى – عليه السلام –، فإنه قد علم من جهة القطع أن ذلك مما لم يظهر على يد غيره بناء على ما احتف به من القرائن القطعية، والأمور اليقينية[2]، من نزوله على وفق أحوالهم، ومطابقته/لأقوالهم، وذلك كما فى قصة براءة عائشة، وذم أبى لهب، وما ورد من الآيات فى يوم بدر وأحد، إلى غير ذلك مما يمتنع تصوره عند كونه كاذبا فى دعواه، بل البارى – تعالى – [يطبع[3]] على قلبه وعقله، ويختم على لسانه بحيث لا يتمكن من إتيانه والتحدى به أصلا.

1/136

وأما غيره من الكتب الغريبة والأمور العجيبة، من الرياضيات والهندسيات والحسابيات، والأمور التى لا يمكن الإتيان بمثلها، فقد قيل: إن مستند إظهارها وسبب اشتهارها ليس إلا من النبيين والمرسلين[4]، وغاية ما زيد فيها تتميم وترتيب. ولو قدر أنها مما لم يظهر على يدى نبى، فلا إحالة فى ذلك، لما سلف، وعند التحدى بها وثبوت كونها خارقة، يجب القول بالتصديق، والقبول بالتحقيق، لكون ما ظهر على يده نازلا منزلة التصديق له، بخلق الله – تعالى – له ذلك على يده، واقترانه بدعوته، كما سبق.

ثم إن ذلك لازم للخصم إن كان كتابيا، بالنسبة إلى ما ظهر على يد نبيه من المعجزات والآيات، ولا مخلص له منه[5].

وما قيل من أن آحاد المعجزات[6] التى أشرنا إليها من انشاق القمر، وتسبيح

---

(1) فى الأصل (غيرهم).

(2) قارن بالتمهيد ١٢٦، ١٢٧ وراجع ما مر فى ل ١٣٢ ب والتعليق عليها من هذا الكتاب.

(3) كلمة غامضة بالأصل، اثبتها اجتهادا وانظر التمهيد ١٢٧.

(4) قارن بصفحة ٣٢٩، والتعليق عليها من هذا الكتاب، وبالتمهيد ١١١، ١١٢ وما سبق أول هذا القانون من التعليق حول حقيقة النبى ومهمته.

(5) فى الأصل (فيه) وارجع إلى ص ٣٣٥ والتعليق عليها حيث يلزمهم بمثل هذا.

(6) راجع ما مر فى ل ١٣٣ أ والتعليق عليها والآمدى يتعرض فى الأبكار ٢/٢٧٣ لانشقاق القمر وتمسك الشيعة بعدم تواتره ورد عليهم، وقارن برأى الشيخ رشيد رضا الذى تابع فيه بعض الأشاعرة، وانظر توثيق أحاديث انشقاق القمر فى القول الفصل ١٦٣، ١٦٤ وانظر فى موقف المعتزلة من المعجزات الحسية شرح الأصول الخمسة ٥٩٤ – ٥٩٥، وقارن بالفرقان لابن تيمية ١٢٩، ١٣٠ حيث يحكى هذه المعجزات ويذكر محققه أن حديث انشقاق القمر رواه الشيخان عن أنس، وأن حديث تسبيح الحصى رواه البزار عن أبى ذر، أما حنين الجذع فى الصحيحين عن جابر.

الحصى، ونحوه، لم يثبت بطريق متواتر فبعيد، فإنا نعلم – ضرورة – أن ما من عصر من الأعصار إلا وأصحاب الأخبار وأرباب الآثار وأهل السير والتواريخ قوم لا يتصور منهم التواطؤ على الكذب عادة، وهم بأسرهم متفقون على نقل آحاد هذه الأعلام، وكذا فى كل عصر إلى الصدر الأول.

ثم ولو سلم ذلك فى الآحاد فلا محالة أن عموم ورودها يوجب العلم بصدور المعجزات عنه، وظهور الخوارق عنه جملة، كما نعلم – بالضرورة – شجاعة عنتر وكرم حاتم، لكثرة [ما رواه][1] النقلة عنهما [من][1] أحوال مختلفة تدل على كرم هذا وشجاعة هذا، وإن كان نقل كل حالة منها نقل آحاد لا نقل تواتر[2].

وأما الرد على العنانية فيما تقولوه[3]، وإبطالهم فيما تخرصوه فهو: أنهم، مع عجزهم عن صحة السند[4]، فى متن الحديث مختلفون، فإن منهم من[5] قال: الحديث هو قوله « / إن أطعتمونى لِمَا أمرتُكُمْ [به][6] ونهيتكم عنه ثبت ملككم [كما][6] ثبتت السموات والأرض »، وليس فى ذلك ما يدل على دوام الملك، فليس ذلك ينافى النسخ. ثم هو مشروط بطاعته، والائتمار بأموراته، والانتهاء عن منهياته، وذلك مما لا يتحقق فى حقهم بعده. ثم وإن قُدر أن المنقول هو قوله: « هذه الشريعة لازمة لكم خاتمة عليكم[7] »

١٣٦/ب

---

(1) زيادة ليست فى الأصل.

(2) قارن بلوحة ١/١٦٥ ب من الأبكار وراجع ١٣٣ أ من هذا الكتاب والتعليق هناك، وقارن بالتمهيد ١٠١، ١٠٢ وأصول الدين ١٦١، ١٦٢، ١٦٥، ١٦٦.

(3) كذا فى الأصل، وفى الأبكار ٢/١٦٧ ب (نقلوه) وهو يتفق فى رده عليهم مع ما هنا، وقارن بالملل والنحل ٢/٥٤، ٥٥.

(4) انظر نقد المؤلف له من جهة السند فى الأبكار ٢/١٦٧ ب حيث ذكر أنه من وضع ابن الراوندى ليعارض به دعوى الرسالة من محمد صلى الله عليه وسلم، ويدلل على ذلك بأن أحبارهم – الذين كانوا أعرف بالتوراة، ككعب وابن سلام ووهب – لم يذكروه ولو كان صحيحا لكان أقوى ما يتمسكون به زمن النبى صلى الله عليه وسلم.

(5) فى الأصل (ما).

(6) زيادة ليست بالأصل، والنص فى الأبكار (٢/١٦٧ ب): « إن اطعمتونى فيما أمرتكم به ونهيتكم عنه ثبت ملككم كما ثبتت السموات والأرض » وكذا فى الإحكام ٣/١١٤ وهى نفس الفاظ الباقلانى فى التمهيد ١٤٢ وينسبها إلى أكثر اليهود، وانظر ما يورده الآمدى فى الأحكام ٣/١٠٨ – ١٠٩ من نصوص التوراة التى تثبت وقوع النسخ فعلا بسبب رفع التوراة لأحكام فى شرائع سابقة عليها.

(7) قارن بما مضى فى ل ١٣٣ أ فهو يختلف عنه قليلا.

فلا مانع من أن يكون ذلك مشروطا بعدم ظهور نبى آخر ، ويكون هو المراد باللفظ ، ومع تصور هذا الاحتمال فلا يقين[1] .

وأما استبعاد[2] أن يكون الشىء الواحد حسنا قبيحا ، طاعة معصية ، مصلحة مفسدة ، مرادا غير مراد ، فقد أشرنا إلى إبطال مستند هذه الأصول ، ونبهنا على زيف جميع هذه الفصول ، من التحسين والتقبيح ، ورعاية الصلاح والأصلح ، ودلالة الأمر على الإرادة ، بما فيه مقنع وكفاية[3] .

ثم إنه لايبعد صدور الأمر من الله ـ تعالى ـ نحو المكلفين بفعل شىء مطلقا فى وقت ويكون ذلك ممدودا ، فى علم الله ، إلى حين ماعلم أنه ينسخه عنده[4] ؛ لعلمه بأن مصلحة المكلف فى ذلك الأمر ؛ لاعتقاده لموجبه ، وكف نفسه عما يغويه ، ثم يقطع عنه التكليف فى الوقت الذى علم أنه سينسخه عنده[4] لعلمه بما فيه من المصلحة وكف المفسدة ، (يَمْحُواْ اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ[5]) ويكون ذلك الفعل نفسه بالإضافة إلى وقت مُتَعلَّقَ المصلحة والحسن والإرادة ، [و[6]] بالإضافة إلى غيره متعلَّقَ القبحِ والمفسدةِ والكراهة ، وذلك كما أمر بالصيام نهارا ونهى عنه ليلا ، ونحو ذلك[7] .

---

(١) قارن بالتمهيد حيث يورد هذه التأويلات المختلفة وغيرها للنص على فرض ثبوته ١٤٠ ـ ١٤٤ وكذا فى الأبكار ١٩٧/٢ ب ، ١٦٨ أ وانظر هذا النص فى الاحكام ١١١/٣ (هذه الشريعة مؤبدة عليكم مادامت السموات والأرض) ورده عليه وتأويله له ص ١١٤/٣ ـ ١١٥ .

(٢) هذا بداية الرد على الشمعنية ـ وقارن بالأبكار ١٦٨/٢ أ .

(٣) راجع اللوحات ٨٨ أ ـ ٩٦ أ من هذا الكتاب .

(٤) فى الأصل (عنه) .

(٥) جزء من الآية ٣٩ من سورة الرعد ، وهكذا يفسرها أبو السعود ١٧٢/٣ ثم يذكر وجوها أخرى فى معناها ، ومثله تماما عند النسفى ٢٥٢/٢ .

(٦) زيادة ليست بالأصل .

(٧) قارن هذا بمناقشة الباقلانى فى التمهيد ١٤٤ ـ ١٤٦ للشبهتين الأولى والثانية من شبه اليهود وكذا الأبكار ٢٦٨/٢ أ وانظر ما مضى ل ١٣٠ أ ، ١٣٣ أ من هذا الكتاب . والتعليقات هناك بخصوص مسألة النسخ .

وعلى هذا يندفع ماذكروه من البَداء والندم[1] ، فإن ذلك إنما يكون أن لو انكشف له فى ثانى الحال ، ما أوجب له المنع عن الفعل ، والنهى عنه ، ولم يكن قد حصل ذلك له أولا ، ومن استعمل من الأصحاب لفظ « الرفع » فى النسخ ، فليس المعنىُّ به غير قطع استمرار ما كان له ، من القوة والاستحكام وأن يبقى لولا الناسخ[2] ، وذلك على وزان قطع حكم عقد البيع المطلق المستحكم/بالنسبة إلى الفسخ ، وهذا ليس برفع لما وجد ولا لما لم يوجد ، ولامعنى للنسخ ـ عند الإطلاق به[3] ـ إلا هذا ، فقد بطل إذاً ما تخيلوه ، وفسد ماتوهموه .

١٣٧/أ

ولايُتَوهمن إضافةُ قطع الاستمرار إلى الكلام ، الذى هو صفة الرب الكريم ، فإن العدم عليه مستحيل ، بل المراد إنما هو قطع تعلقه بالمكلف ، وكف الخطاب عنه ، وذلك غير مستحيل .

وأما العيسوية[4] فيمتنع عليهم ـ بعد التسليم بصحة رسالته وصدقه فى دعوته ـ إلا[5] الإذعان لكلمته ؛ إذ لاسبيل إلى القول بتخصيص بعثته إلى العرب ، دون غيرها من الأمم ، مع ما اشتهر عنه وعلم بالضرورة والنقل المتواتر [من[6]] دعوته إلى كلمته طوائفَ الجبابرة ، وغيرهم من الأكاسرة ، وتنفيذه[7] إلى أقاصى البلاد ، وملوك العباد ، وقتال[8] من عانده ، ونزال من جاحده ، ثم ذلك [معتمد][6] على سند الصدر الأول من المسلمين

---

(١) قارن بـ ل ١٣٣ من هذا الكتاب والمراجع التى ذكرتها بشأن « البداء » وقارن إجابته هنا بالتمهيد ١٤٦ـ١٤٧ والأبكار ١٦٨/٢ أو الأحكام ١٠١/٣ـ١٠٤ ومنتهى السول ٧٩ ـ ٨١ فالأفكار واحدة وإن كان الباقلانى يفيض فى الرد والمناقشة وقارن بما كتبه القاضى عبد الجبار عن الفرق بين النسخ والبداء فى شرح الأصول الخمسة ٥٨٣ ـ ٥٨٥ والخياط فى الانتصار ٩٣ ـ ٩٥ .

(٢) قارن تعريفه للنسخ هنا بما فى الأبكار ١٠٠/٢ أ فهو يحمل الرفع على القطع أيضا ، وانظر الاحكام ١٠٦/٣ ط سنة ١٩٦٨ .

(٣) كذا بالأصل .

(٤) قارن بـ ل ١٣٣ ب من هذا الكتاب والتعليق عليها وانظر الفرق بين الفرق ٩ ، ١٠ حيث يذكر طائفة أخرى من اليهود تشبه العيسوية فى مقالتها هم (الشاركانية) وانظر التمهيد ١٤٧ ، ١٤٨ والأحكام ١١٥/٣ والأبكار ١٦٨/٢ أ ، ب والملل والنحل ٥٥/٢ ـ ٥٦ وقارن برسالة ابن تيمية فى هذه المسألة (إيضاح الدلالة فى عموم الرسالة) ط الشيخ منير الدمشقى القاهرة سنة ١٣٦٩ هـ .

(٥) فى الأصل (إلى) .

(٦) زيادة ليست فى الأصل .

(٧) كذا بالأصل .

(٨) فى الأصل (قتل) .

مع علمنا بـأن ذلك الجم الغفير ، والجمع الكثير ، ممن لايتصور عليهم التواطؤ على الباطل عادة ، لاسيما لما[1] كانوا عليه من شدة اليقين ومراعاة الدين ، فلو لم يعلموا منه ـ ضرورة[2] ـ أنه مبعوث إلى الناس كافة ، وإلى الأُمم عامة ، من الأَسود والأَبيض ، وإلا لما نقلوا ذلك رعاية للدين ، مع أنه ترك الدين ، وكذلك أَيضا من جاء من بعدهم على سُنَّتِهم ، وهلم جرا إلى زمننا هذا . ولو لم يكن نبيا على العموم لزم أَن يكون قد كذب فى دعواه ، وأَبطل فيما أَتاه ، وذلك محال فى حق الأَنبياء ، وحق من ثبت عصمتهم بالمعجزات وقواطع الآيات .

وعلى هذا النحو ثبوت كونه « خاتَم النبيين[3] » وآخِر المرسلين ، حيث[4] قال : « لانبى بعدى[5] » ، وتنزل الكتاب العزيز بمصداق ذلك ، تشريفا له وتكريما فقال : (وخاتم النبيين[6]) ، وعلم ذلك [فيما مضى][7] من أهل عصره ، ولم يزل تتناقله الأُمم والأَعصار فى سائر الأَقطار ، ومن لايتصور عليهم التواطؤ على الكذب ، واللهو واللعب ، وعلم ذلك ضرورة من قوله وكتابته ، فلا سبيل إلى جحده سمعا ، / وإن كان ذلك جائزا عقلا . ١٣٧/ب

وهذا آخر ما أَردنا ذكره من النبوات ، والأَفعال الخارقة للعادات .

والتوكل على رب الخيرات .

---

(١) فى الأصل (ولما) .

(٢) قارن بالأبكار ١٦٨/٢ أ ، ب حيث يورد النصوص المصرحة بعموم الرسالة المحمدية من الكتاب والسنة ، وانظر بحث الشيخ محمد أبى زهرة فى مجموعة أبحاث المؤتمر الثالث لمجمع البحوث الإسلامية ص ٣٣٧ – ٣٤٤ والفرق بين الفرق ١٠ ، ١١ .

(٣) انظر فى مسألة ختم النبوة للآمدى : منتهى السول ٨١/٣ والاحكام ١١٢ ، الأبكار ١٦٨/٢ أ ، ب وقارن بيحر الكلام ٨٤ – ٨٥ ومقالات الأسلاميين ١١١/٢ – ١١٢ والتمهيد ١٤٣ – ١٤٤ ، ١٧٣ ، ١٧٤ وأصول الدين ١٦٢ ، ١٦٣ وفضائح الباطنيةت بدوى ٤٠ – ٤٣ والفرق بين الفرق ١٠ ، ٣٣–٣٥ ، ٢٢٩ – ٢٤٠ ونهاية الأقدام ٤٤٦ ، ٤٤٧ ، ٤٩٩ – ٥٠٣ والملل والنحل ١٠/٢ – ٢٩ والفصل ١٨٣/٤. وانظر من المحدثين اقبال (تجديد التفكير الدينى فى الاسلام) ١٤٣ ، ١٤٥ والندوى « رسالة القاديانية ثورة على النبوة المحمدية والاسلام » ط القاهرة سنة ١٩٥٣ ومحمد عبده رسالة التوحيد ص ١٥ وما بعدها والشيخ مصطفى صبرى القول الفصل ص ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٦٥ – ١٧٧ .

(٤) فى الأصل (فإنه حيث) .

(٥) هذا جزء من حديث رواه البخارى عن أبى هريرة ، انظر رياض الصالحين للنووى ص ١٤٠ .

(٦) جزء من الآية ٤٠ من سورة الاحزاب .

(٧) غامضة بالأصل ، قارن بالأبكار ١٦٨/٢ أ ، ب .

القَانُونُ الثَّامِنُ
فى الإِمَامَة
وَيَشْتَمِلُ على طَرفين

(تمهيد :)[1]

واعلم أن الكلام فى الإمامة ليس من أصول الديانات[2] ، ولامن الأمور اللابديات ، بحيث لايسع المكلف الإعراض عنها ، والجهل بها ؛ بل لعمرى إن المعرض عنها لأرجى حالا من الواغل فيها ، فإنها قلما تنفك عن التعصب والأهواء ، وإثارة الفتن والشحناء ، والرجم بالغيب فى حق الائمة والسلف بالإزراء ، وهذا مع كون الخائض فيها سالكا سبيل التحقيق ، فكيف إذا كان خارجا عن سواء الطريق[3] ؟

لكن لما جرت العادة بذكرها فى أواخر كتب المتكلمين ، والإبانة عن تحقيقها فى عامة مصنفات الأصوليين[4] ، لم نر من الصواب خرق العادة بترك ذكرها ، فى هذا الكتاب ، موافقة للمألوف من الصفات ، وجريا على مقتضى العادات .

لكننا نشير إلى تحقيق أصولها على وجه الإيجاز ، وتنقيح فصولها من غير احتياز[5] .

والكلام فيها يشتمل على طرفين :

(ا) طرف فى وجوب الإمامة ، وشرائطها ، وبيان ما يتعلق بها .

(ب) وطرف فى بيان معتقد أهل السنة فى إمامة الخلفاء الراشدين ، والأئمة المهديين ، الذين قضوا بالحق وبه كانوا يعدلون[6] .

---

(١) زيادة ليست بالأصل .

(٢) فى الأبكار ٢/٢٦٢ ب « بل من الفروعيات » .

(٣) نجد هذا المعنى الجليل فى الأبكار ٢/٢٦٢ ب ، والاقتصاد للغزالى ١٣٤ ، وفى شرح الطحاوية ٣٩٨ – ٣٠٤ وكنموذج لما يجره الغلو فى مسألة الأمامة انظر ما ذكره البغدادى فى أصول الدين ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٨١ ، ٢٨٤ ، ٢٩٨ ، ٣٠٤ والغزالى فى الاقتصاد ١٣٩ – ١٤١ والقاصى عبد الجبار فى المغنى ٢٠/١١ – ١٥ وانظر أيضا ضحى الإسلام ٣/٢١٢ – ٢٢٦ وشرح الطحاوية – الصفحات ٤٠١ – ٤٢١ والفصل لابن حزم ٤/١٠٨ .

(٤) كما فى آخر اللمع للأشعرى ١٣٣ – ١٣٦ والأبانة ٩٢ – ٩٦ وبحر الكلام للنسفى الماتريدى ٧٩ – ٨٧ شرح الطحاوية ٤٠٣ – ٤٢٤ والتمهيد للباقلانى ١٦٤ – ٢٩٣ والاقتصاد للغزالى ١٣٤ – ١٤١والمعالم للرازى ١٥٣ – ١٨٢ ، والمحصل له ١٧٦ – ١٨٣ والأربعين له ايضا ٤٢٦– ٤٧٨ والمغنى لعبد الجبار – الجزء العشرين منه ، فى مجلدين ، وممن أهمل هذه المسألة الشهرستانى فى نهاية الاقدام وابن رشد فى مناهج الأدلة .

(٥) كذا فى الأصل – والمراد الجمع والإحاطة راجع القاموس المحيط مادة (حوز) .

(٦) تضمين من الآية الكريمة ١٨١ من سورة الأعراف – وقارن بشرح النسفية ٤٧٧ – ٤٧٩ .

الطرف الأول فى وجوب الإمامة[1] وما يتعلق بها

مذهب أهل الحق[2] من الإسلاميين أن إقامة الإمام واتباعه فرض على المسلمين شرعاً لاعقلا ، وذهب [أكثر [3]] طوائف الشيعة إلى وجوب ذلك عقلا [لاشرعا[4]] وذهب بعض القدرية[5] والخوارج إلى أن ذلك ليس واجبا لاعقلا ولاشرعا .

ونحن – الآن – نبتدىء بتقديم مذهب أهل الحق أولا ، ثم نشير إلى شبه المخالفين فى معرض/الاعتراض ، وإلى وجه إبطالها عند الانفصال ثانيا . ١٣٨ / أ

قال أهل الحق : الدليل الحق القاطع على وجوب قيام الإمام واتباعه شرعا ماثبت بالتواتر من إجماع[6] المسلمين فى الصدر الأول بعد وفاة رسول الله – صلى الله عليه وسلم – على امتناع خلو الوقت عن خليفة وإمام ، حتى قال أبو بكر فى خطبته المشهورة بعد رسول الله – صلى الله عليه وسلم – « ألا إن محمدا قد مات ، ولابد لهذا الدين ممن يقوم به[7] » ، فبادر الكل إلى تصديقه ، والإذعان إلى قبول قوله ، ولم يخالف فى ذلك

(١) انظر تعريفه للامامة فى الأبكار ٢٦٤/٢ وقارن بتعريفها عند التفتازانى فى شرح النسفية ص ٤٨٠ وابن خلدون فى المقدمة ١٩٠ ، ١٩١ .

(٢) كلمة أهل الحق هنا تشمل مع الأشاعرة جمهور المعتزلة وأكثر الزيدية ، وقد قال بعض المعتزلة بوجوبها عقلا وسمعا كالجاحظ والكعبى وأبى الحسين البصرى (انظر المعالم للرازى ١٥٤ ، والمغنى ١٧/٢٠ – ٤٠ وأصول الدين ٢٧١ ، ٢٧٢) وقد ذكر الاسفرايينى فى حاشيته على النسفية أن اكثر المعتزلة والزيدية على الوجوب بالعقل ص ٤٨٢ .

(٣) زيادة ليست فى الأصل ، وقد نص الآمدى فى الأبكار على أن الإمامية والاسماعيلية فقط هم القائلون بذلك – الأبكار ٢٦٣/٢ أ .

(٤) فى الأصل (عقلا وشرعا) صححته اعتمادا على الأبكار ٢٦٣/٢ حيث ينسب اليهم القول بالوجوب عقلا لا شرعا ، ويؤكده الرازى فى المحصل ١٨١ ، ١٨٢ – وصاحب المغنى ١١/٢٠ – ١٦ .

(٥) عينهم البغدادى فى أصول الدين ٢٧١ ، ٢٧٢ بقوله : « . . كأبى بكر الأصم وهشام الفوطى » وذكرهما المؤلف فى الأبكار واضاف (أن الازارقة والصفرية وغيرهم من الخوارج قالوا بعدم الوجوب فى جميع الأوقات وأنها من الجايزات) وانظر فى ذلك المعالم للرازى ١٥٤ ، ١٥٥ .

(٦) قارن فى دليل الوجوب وهل هو الاجماع أم غيره ؟ الأبكار ١٣٦/٢ ب – ١٦٥ ب ، والمغنى ٢٠ أ/ ٤١ – ٥٤ ومقدمة ابن خلدون ١٩١ ، ١٩٢ والفصل ٨٧/٤ .

(٧) هذا النص فى الأبكار ٢٦٣/٢ ب وفى شرح النسفية ص ٣٨١ ، ولم أجده فى جمهرة خطب العرب لأحمد زكى صفوت ٦١/١ وما بعدها ط ١ ، ولم يشر اليها الطبرى فيما ذكره من أمر السقيفة فى أخبار سنة ١١ هـ ١٩٩/٣ وما بعدها – طبع الحسينية – مصر .

أحد من المسلمين ، ولاتقاصر عنه أحد من أرباب الدين ، بل كانوا مطبقين على الوفاق ، ومصرين على قتال الخوارج ، وأهل الزيغ والشقاق ، ولم ينقل عن أحد منهم إنكار ذلك ، وإن اختلفوا فى التعيين .

ولم يزالوا على ذلك مع ماكانوا عليه من الخشونة فى الدين ، والصلابة فى اليقين ، وتأسيس القواعد ، وتصحيح العقائد ، من غير أن يرهبوا فى الله لومة لائم ، حتى بادر بعضهم إلى قتل الآباء والأمهات ، والإخوة والأخوات ، كل ذلك محافظة على الدين ، وذبا عن حوزة المسلمين ، والعقل – من حيث العادة[1] – يحيل الاتفاق من مثل هؤلاء القوم على وجوب ماليس بواجب ، لاسيا مع ماورد به الكتاب العزيز من مدحهم ، والسنة الشريفة فى عصمتهم ، فقال – تعالى – : (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ)[2] وقال – عليه السلام – « أمتى لاتجتمع على الخطإ – لاتجتمع أمتى على ضلالة – لم يكن الله بالذى يجمع أمتى على الضلالة – وسألت الله ألا يجمع أمتى على الضلالة فأعطانيها[3] » إلى غير ذلك من الأحاديث . وهى وإن كانت آحادها آحادا فهى ، مع اختلاف ألفاظها وكثرتها ، تنزل منزلة التواتر فى حصول العلم بما دلت عليه – من جهة العادة – قطعا ، وذلك على [نحو[4]] علمنا بكرم حاتم وشجاعة عنترة كما بينا فيما سلف[5] ، ثم كذلك العصر الثانى والثالث ، وهلم جرا إلى زماننا هذا ، لم يزل الناس ينسجون على منوال أهل الصدر الأول ، ويتبعون / آثارهم ، ويقتفون أخبارهم ، على ١٣٨/ب الخط القويم ، والمنهج المستقيم .

(١) قارن بالأحكام للآمدى ٢٠١/١ – ٢٠٣ .

(٢) هذا جزء من الآية ١١٠ من سورة آل عمران ، وانظر فى معناها تفسير ابن كثير ٣٩١/١ – ٣٩٧ ، وانظر أيضا الإحكام للآمدى ١٨١/١ – ٢٠٠ ، ٢٠٨ – ٢١١ ، ٨١/٢ ، ٨٢ ، ومنتهى السول له ايضا ٥٣/١ ، ٥٢ ، ١٨١ وبشأن فضل الصحابة انظر الاقتصاد ١٣٨ وشرح الطحاوية ٣٩٨ – ٤٠١ ، ٤١٣ – ٤٢١ .

(٣) أورد المؤلف هذه المجموعة من الأحاديث وطائفة أخرى فى معناها فى كتابه الأحكام ١٩٩/١ وما بعدها وانظر ايثار الحق على الخلق لابن الوزير ٤٦٠ – ٤٦٣ . والاعتصام الشاطبى ٢٥٩/٢ – ٢٦٢ حيث يروى حديث « إن الله لا يجمع أمتى على ضلالة » عن الترمذى عن ابن عباس .

(٤) زيادة ليست بالأصل .

(٥) فى لوحة ١٣٦ أ وهذا هو ما يسمى فى مصطلح المحدثين « التواتر المعنوى » انظر المختصر من مصطلحات أهل الأثر (للشيخ عبد الوهاب عبد اللطيف صفحتى ٩ ، ١٠) وهو واجب القبول عند الكافة انظر الإحكام ٢٠٠/١ ، ١٤/٢ ، ٣٠ وبشأن قبول الشيعة للمتواتر انظر المغنى ٢٠أ – ٧٠ – ٧٣ ، ٧٨ – ٨٥ ، وبحث الشيخ محمد جواد فى مجموعة ابحاث « جماعة التقريب » بمصر – نشر المجلس الأعلى للشئون الاسلامية ص ٣٧٩ – ٣٨٦ .

ولذلك[1] من نظر بعين الاعتبار ، [وحلى نحره بالأخبار[2]] ، وسلك طريق الرشاد ، وجانب الهوى والعناد ، لم يجد من نفسه الاختلاج بمخالفة شيء من ذلك أصلا .

ثم ، والذى يؤكد ذلك النظرُ إلى مستند الإجماع[3] ، فإنا نعلم أن مقصود الشارع من أوامره ونواهيه ، فى جميع موارده ومصادره ، من شرح الحدود والمقاصات ، وشرع ما شرع من المعاملات والمناكحات ، وأحكام الجهاد[4] ، وإظهار شعائر الإسلام فى أيام الجمع والأعياد ، إنما هو لاصلاح الخلق معاشا ومعادا ، وذلك كله لايتم إلا بإمام مطاع من قِبَلِ الشرع ، بحيث يفوضون أزِمَّتهم فى جميع أمورهم إليه ، ويعتمدون فى سائر أحوالهم عليه ، فأنفسهم – مع ما هم عليه من اختلاف الاهواء ، وتشتت الآراء ، ومابينهم من العداوة والشحناء – قلما تنقاد بعضهم لبعض ، ولربما أدى ذلك إلى هلاكهم جميعا .

والذى يشهد لذلك وقوع الفتن واختباط الأمم ، عند موت ولاة الأمر من الأئمة والسلاطين ، إلى حين نصب مطاع آخر ، وأن ذلك لو دام لزادت الهوشات[5] ، وبطلت المعيشات ، وعظم الفساد فى العباد ، وصار كلٌّ مشغولا بحفظ نفسه تحت قائم سيفه ، وذلك مما يفضى إلى رفع الدين ، وهلاك الناس أجميعن . ومنه قيل : « الدِّينُ أُسٌّ والسلطانُ حارسٌ ، الدين [والسلطان[6]] توأمان .

فإذًا نصب الإمام من أهم مصالح المسلمين ، وأعظم عمد الدين[7] ، فيكون واجبا ، حيث عرف، بالسمع، أن ذلك مقصود للشرع ، وليس مما يمكن القول بوجوبه عقلا[8] ،

(١) فى الأصل (وذلك) .

(٢) غامضة بالأصل أثبتها اجتهادا .

(٣) انظر عن مستند الاجماع عامة : الاحكام للآمدى ١/١٩٨ ، ٢٣٦ – ٢٤٢ وفى هذه المسألة خاصة المغنى ٢٠ أ/ ٤٧ – ٤٩ والاقتصاد ١٣٤ – ١٣٦ ومقدمة ابن خلدون ١٩١ ، ١٩٢ ، ٢٦٠ .

(٤) فى الأصل (الجهات) .

(٥) أى الفتن انظر القاموس مادة هوش ، وقارن بالأبكار ٢/٢٨٤ أ والاقتصاد ١٣٥ .

(٦) فى الأصل (الدين توأمان) صححته اعتمادا على الغزالى فى الاقتصاد ١٣٥ ، ١٣٦ والابكار ٢/٢٦٤ أ .

(٧) فى الأصل (عماد) .

(٨) قارن بالمغنى ٢٠ أ / ١٧ – ٤٠ وبما ينسبه الاسفراييني إلى جمهور المعتزلة فى حاشيته على النسفية ٤٨٢ ، ٤٨٣ والأبكار ٢/٢٦٤ أ .

كما بيناه، اللهم إلا أن يعنى ، بكونه واجبا عقليا ، أن فى فعله فائدة ، وفى تركه مضرة[1] ، لذلك مالاسبيل إلى إنكاره أصلا .

فإن قيل : الاحتجاج بإجماع الأُمة فرع تصور الإجماع[2] ، وكما زعمتم أن العادة ، تحيل اجتماع الأُمة على الخطإ ، فكذلك أيضا بالنظر إلى العلماء ، تحيل اجتماع الكل على حكم واحد [مع][3] ماهم عليه من اختلاف الطباع ، وتفاوت الأزمان ، والسهولة والصعوبة / فى الانقياد ، كما يستحيل – من حيث العادة – اتفاقُهمُ كافةً على القيام أو القعود فى لحظة واحدة ، فى يوم واحد[4] . ١٣٩/١

ثم وإن تُصُوِّرَ ذلك ، فالاطلاع عليه لكل واحد من أهل العصر – مع انقسام المجتهدين إلى معروف وإلى غير معروف ، وتنائى البلدان ، وتباعد العمران – أيضا متعذر[5] .

ثم وإن قدر أن ذلك كله متصور ، لكن ما من واحد نفرضه منهم إلا ويجوز – عند تقديره منفردا – أن يكون فى ذلك الحكم مخطئا ، وذلك الجواز لاينتقض وإن انضاف إليه ، فى ذلك الحكم ، من أعداد المجتهدين ، مالايحصى[6] . والذى يدل على جواز ذلك ورود النهى بصفة العموم وهو قوله : (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ[7]) (وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ[8]) ، ولو لم يكن ذلك منهم جائزا وإلا لما نهوا عنه .

(١) قارن بالاقتصاد ١٣٤ والأبكار ٢/٢٦٥ فهما متفقان مع غاية المرام .

(٢) قارن بالأحكام حيث يورد هذه الاعتراضات ويجيب عنها فى الصفحات ١/١٨١ – ٢٢٧ .

(٣) زيادة ليست فى الأصل .

(٤) قارن بالأحكام ١/١٨١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٣ ومنتهى السول ١/٥٢ – ٥٤ .

(٥) هذا الاعتراض ودفعه فى الأحكام ١/١٨٢ – ١٨٣ .

(٦) انظر الأحكام ١/٢٥٦ ، والمغنى ٢٠ أ / ٧٨ حيث يردان هذه الشبهة التى أثارتها الشيعة كسائر الشبه السابقة واللاحقة فى هذا الفصل، ويقول صاحب المغنى: « إنه لا يكاد يعتمد على هذه الطريقة فى فساد كون الإجماع حجة من جهة العقل إلا من يقل حظه من النظر » .

(٧) جزء من الآية ١٨٨ من سورة البقرة .

(٨) جزء من الآية ١٦٩ من سورة البقرة .

ولو كان ذلك حجة قطعية فى الشرعيات لِمَا ذكر ، للزم أن يكون ذلك حجة فى العقليات ، وهو خلاف الإجماع[1] .

وما ذكرتموه من الأحاديث فجملتها آحاد لامعتبر بها فى القطعيات ، والأُمور اليقينيات[2] وإن استُدل على صحتها بإجماع الكافة عليها يلزم الدور وامتنع الاستدلال[3] . ثم وإن كانت يقينية فمدلول اسم الأمة : كل من آمن به من حين البعثة إلى يوم القيامة ، وذلك غير متصور فيما نحن فيه[4] ، ومع حمله على أهل الحل والعقد من أهل كل عصر فيحتمل أنه أراد بالضلال أو الخطأ الكفر ، أو مايوجب الاعتقاد الخبيث ، أو نوعا آخر من أنواع الخطأ ؛ إذ تناوله لكل ضلال وخطأ – إن كان – فليس إلا بطريق الظن والتخمين ، دون القطع واليقين[5] .

ثم وإن قدر أن المراد به العصمة من كل خطأ ، والحفظ من كل زلل ، فلا بد أن يبين وجود الإجماع فيما نحن فيه ، وما المانع من أن يكون ثمَّ نكير ، وأنه لم تتحقق الموافقة إلا من آحاد المسلمين[6] ؟ والذى يدل على ذلك قول عمر – رضى الله عنه – « ألا إن بيعة أبى بكر كانت فلتة ، وقى الله شرها ، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه[7] » [أى][8] إن بيعة أبى بكر من غير مشورة [وقد][8] وقى الله شرها فلا نعود إلى مثلها .

---

(١) قارن بالاحكام ١/١٨٦ ، ١٩٢ ، ٢٩٦ ويدعى الإمامية هنا الإجماع على (أن الاجماع ليس بحجة فى العقليات) وهذه نقطة دقيقة سيحققها المؤلف قريبا انظر ل ١٤٠ أ ، ب والتعليق عليها .

(٢) نجد هذا الاعتراض فى الأحكام ١/١٩٩ ، ٢٠٠ .

(٣) نجد هذا الاعتراض نفسه فى الأحكام : ١/٢٠١ . وفى الأبكار ٢/٢٨٩ ب ، ٢٩٠ أ حيث يعرض فكرة الشيعة فى أن القول بحجية الاجماع يتضمن الدور ثم يجيب عنها .

(٤) انظر هذا الاعتراض ودفعه فى الأحكام ١/١٩٣ – ١٩٥ ومنتهى السول ١/٤٢ وانظر أيضا الاعتصام ٢/٢٥٨ – ٢٦٧ حيث يذكر الآراء فى معنى الأمة ولفظ الجماعة فى مثل هذه الأحاديث وراجع ما سبق فى ل ١٣٨ أ .

(٥) هذا الاعتراض فى الأحكام ١/١٩٩ ، والأجابة عنه فيه ص ٢٠١ ، ٢٠٢ .

(٦) انظر هذا الاعتراض ودفعه فى الأحكام ١/٢٠٠ ، ٢٠١ والأبكار ٢/٢٦٤ .

(٧) انظر قولة عمر هذه ومعناها ورد استدلالهم الخاطئ بها عند الباقلانى (التمهيد ١٨٤ ، ١٩٦ ، ١٩٧) وانظر رد ما قالته الشيعة على أبى بكر اعتمادا على هذه الكلمة أو غيرها فى التمهيد أيضا ١٩٠ – ١٩٧ ومنهاج السنة ٣/١١٨ – ١١٩ والأبكار ٢/٢٦٤ أ .

(٨) زيادة ليست بالأصل .

ثم إن الإجماع لابد وأن يعود إلى مستند[1] / من الكتاب والسنة ، ولو كان للإجماع **١٣٩ /ب** مستند لقد كانت العادة تحيل أن لاينقل ، مع توفر الدواعى إلى نقله ، فحيث لم ينقل له مستند علم أنه غير واقع فى نفسه .

وأيضا فإن تعاون الناس على أشغالهم ، وتوفرهم على إصلاح أحوالهم ، وأخذهم على أيدى السفهاء منهم ، والقيام بما يجب عليهم فى دينهم ودنياهم ، مما تحدوهم إليه طباعهم وأديانهم ، ويدل على ذلك انتظام حال العربان وأهل البوادى والقفار ، الخارجين عن أحكام السلطان ، فإذا قاموا بذلك فيما بينهم لم يكن لإقامة واحد منهم ، يحكم عليهم فيما يفعلونه ، ويتأمر عليهم فيما يصنعونه ، تعين[2] .

لاسيما وما من مسئلة اجتهادية إلا ويجوز لكل واحد من المجتهدين أن يخالفه فيها بما يؤدى إليه اجتهاده ، وكيف يكون واجب الطاعة مع جواز المخالفة ؟ وما الفائدة فى نصبه[3] ؟ نعم إن أدى اجتهادهم [إلى أن يقيموا[4]] أميرا ورئيسا عليهم ، يتكلف أمورهم[5] ، ويرتب جيوشهم ، ويحمى حوزتهم ، ويقوم بذلك على وجه العدل والإنصاف[6] فلهم ذلك ، من غير أن يلزمهم من تركه حرج فى الشرع أصلا[7] ، ثم إن ذلك يستدعى كون الطريق متواترا ،[8] وقد عرف ما فيه فيما مضى .

---

(١) انظر ل ١٣٨ ب من هذا الكتاب والتعليق هناك بشأن مستند الاجماع حيث اشرت إلى رد المغنى وغيره على التشكيك المذكور هنا وانظر المغنى ٢٠ أ / ٤٧ – ٤٩ ، ٢٦٠ والأبكار ٢/٢٦٤ أ .

(٢) أشار فى المغنى إلى مثل هذه الشبهة ٢٠أ / ١٦ وفى الابكار ٢/٢٦٤ ب .

(٣) نجد الرد على مثل هذه أيضاً فى المغنى ٢٠ ا /٨٩ – ٩١ ، ١٠٣ – ١٠٨ والأبكار ٢/٢٦٤ ا ب .

(٤) زيادة ليست بالأصل . (٥) فى الأصل (تكليف . . ترتيب) .

(٦) انظر هذه الفكرة فى الأبكار ٢/٢٦٤ ب .

(٧) انظر مفهوم الشيعة فى التفرقة بين الأمير والإمام ومناقشة هذا المفهوم عند القاضى عبد الجبار – المغنى ٢٠ ا/٩١– ٩٨ .

(٨) فى الأصل (سواتر) .

والجواب : هو أن وقوع الاتفاق من الأمة على وجوب الصلوات الخمس[1] ، وصوم رمضان وغير ذلك من الأحكام يكرُّ على مقالتهم ، فى منع تصوره ، بالإبطال . وما يتخيل من امتناع الاتفاق عليه ، كما فرض من القيام والقعود والأكل والشرب ، وغير ذلك ، فليس إلا لعدم الصارف والباعث له ، وإلا فلو تحقق الصارف لهم إلى ذلك لم يكن بالنظر إلى العادة ممتنعا . ولا محالة أن الأمة متعبَّدون باتباع النصوص والأدلة ، الواردة من الكتاب والسنة ، ومعرضون للعقاب على تركها ، وإهمال النظر إليها ، فغير بعيد أن يجدوا أنها تصرف دواعيهم إلى الحكم بمدلوله ، وتبعثهم على العمل بمقتضاه ، ويُعرف ذلك منهم بمشافهة أو نقل متواتر ، كما عرف أن مذهب جميع الفلاسفة الإلهيين / ١٤٠/ ا نفى الصفات ، وكما عرف التثليث من مذهب النصارى ، والتثنية من مذهب جميع المجوس ، إلى غير ذلك من الأمور المتفق عليها .

وإن اتفق أن كان ذلك مستندا إلى قولٍ واحد ، والكل فى اتفاقهم له مقلدون ، وعليه معتمدون ، كما علم من أصحاب الشافعى الاتفاق[2] على منع قتل المسلم بالذمى ، والحر بالعبد ونحوه ، وكما علم من اتفاقهم أن ذلك هو مذهب إمامهم . فكذلك نعرف من اتفاق الأمة أن ذلك مستند إلى قول نبيهم ، بل ومعرفة ذلك من إجماع الصدر الأول يكون أقرب وأولى ، فإنهم [لم[3]] يكونوا بعدُ قد انتشروا فى البلاد ، ولاتناءت بهم الأبعاد ، ولم يكن عددهم مما يخرج عن الحصر ، لاسيا أهل الحل والعقد منهم .

وتخيل الرجوع من الأمة عما اتفقوا عليه متعذر ، لضرورة الخطأ فى أحد الإجماعين وقد دل السمع والعقل على امتناعه . ورجوعُ بعضهم ، وإن كان جائزا ، فغير قادح لكونه مخصوما ومحجوجا بما تقدم من الإجماع السابق ، الذى دل العقل والسمع على

(١) فى الأصل (الصلاة) وانظر الإجابة عن الشبه حول الإجماع فى الأبكار ٢٦٤/٢ ب ، ٢٦٥ ا .
(٢) فى الأصل (بالاتفاق) . (٣) زيادة ليست فى الأصل .

تصويبه ، ومع جواز الاتفاق ووقوع الإجماع يمتنع أن يكون على الخطأ ، وإن كان ذلك جائزا على كل واحد ، أن لو قدر منفردا ، لما تقرر من قبل[1] .

وأقرب شاهد يَخْصُمُ هذا القائل ما أشرنا إليه فى جانب حصول العلم بالتواتر فى مسألة النبوات ، ولا معنى للتطويل بإعادته[2] .

وما أُشير إليه من الأخبار الدالة على جواز الخطأ على الأمة[3] فليست ناهية عن الإجماع ليلزم ما ذكروه ، وإنما النهى فيها متوجه على الآحاد . ثم ولو قدر ذلك فليس النهى يستدعى وقوع المنهى عنه ولاجوازه فى نفسه فإنه — تعالى — قال لنبيه : (فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الجَاهِلِينَ[4]) ، وقال : (لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ[5]) ، مع علمه بعصمته ، وأن ذلك لايقع منه ولايجوز عليه .

ولاشك أن العادة كما تحيل اتفاق الأمة على الخطأ فى السمعيات ، كذلك فى العقليات أيضا ، لكننا لانحيل تجويز العقل لنقيض المتفق عليه ، من جهة العقل ، وأن ذلك لا تعرف استحالته إلا من دليل عقلى / أو أمر يقينى آخر . ولم نُتَعبَّد بإزاحة ذلك ١٤٠/ب الاحتمال الواهى بالنظر إلى الدليل العقلى ، وإلا فالاجماع حجة فى العقليات بسبب كونه فى الشرعيات ، وعليكم بمراعاة هذا المعنى ؛ فإنه كثيرا مايغلط فيه[6] . ويدل على الاحتجاج به ما أشرنا إليه من الأخبار والآثار ، وهى — وإن كانت آحادا[7] — فلا شك أن جملتها تنزل منزلة التواتر ، كما أسلفناه .

(١) ارجع لما سبق فى ١٣٨ ب ، ١٣٩ ا = ص ٣٤٦ — ٣٤٩ ، والتعليقات عليها وقارن إجابته هنا بما فى المغنى والاحكام فى المواضع التى حددتها منهما فى هذه التعليقات .
(٢) صحة التواتر وإفادته العلم أصل لثبوت النبوات ، ارجع لما مر فى القانون السابع ١٣٤ ب ، ١٣٥ ا وقارن بما فى المغنى ٢٠/ ١ / ٨٢ وبما فى أصول الدين للبغدادى ص ١٩٧ ، ١٨٠ .
(٣) انظر ص ١٣٩ ا ، ب من هذا الكتاب وذكر المؤلف طائفة من النصوص التى يعتمد عليها نفاة الإجماع وابطل تأويلهم لها فى الأحكام ١٨٥/١ — ١٨٧ ومنتهى السول ٥١/١ ، ٥٢ .
(٤) جزء من الآية ٣٥ من سورة الأنعام .
(٥) الآية ٦٥ من سورة الزمر .
(٦) قارن بالاحكام ١٩٢/١ ، ٢٠٦ وفى هذه الصفحة الأخيرة يحدد ما يصح الاحتجاج فيه بالإجماع من العقليات .
(٧) فى الأصل (آحاد) وارجع إلى لوحة ١٣٩ ا والتعليق عليها بشأن قيمة التواتر وحجيته .

وأما حمل لفظ « الأمة » على من تابعه إلى يوم القيامة فهو وإن كان مقتضى اللفظ من حيث الصيغة ، قد خولف إجماعا بإخراج المجانين والصبيان ومن لاتفهم له عنه ، ومع صرف اللفظ عن ظاهره ، يجب أن ينزل على مادل عليه الدليل ، وقد دلت السمعيات والقواطع من الشرعيات على تهديد مخالف الجماعة ، الخارج عن السمع لهم والطاعة ، بإخراجه من زمرة الموحدين ، وسلبه ثوب الدين ، مثل قوله — عليه السلام : « من خرج عن الجماعة قِيْدَ شِبر فقد خلع ربقه الإسْلام من عُنقِه »[1] ، وقوله : « من فارق الجماعة ومات فقدمات ميتة جاهلية »[2] ، إلى غير ذلك ممن الآثار وقواطع الأخبار ، والموافقة والمخالفة ، والتهديدُ بمثل هذا الأمر العظيم ، والخطب الجسيم ، إنما تتحقق أن لو كان المخالَفُ معصوما فيما أتاه ، مصيبا فيما رآه ، وأن تكون مم وجد دون من لم يوجد ، فوجب حمل اللفظ عليه ، وإلا فالموافقة والمخالفة إنما تتصور فى يوم القيامة ، وهو محال[3] .

وأما تخصيص الخطأ والبطلان بالكفران أو غيره من أنواع العصيان ، مع مافيه من مخالفة ظاهر[4] اللفظ [فهو][5] مخالف لظاهر الإطلاق بالتهديد لمخالفِ الإجماع ، من غير تفصيل ، ومبطل لفائدة التخصيص بالتنصيص على الأمة ، وإيراد ذلك فى معرض الإكرام والإنعام والتفضل ، من جهة أن الواحد قد يشارك الأُمة ، فى ترك كل ماتقدم حمل الضلال والخطأ عليه ، من أنواع العصيان ، وإن لم يوافقهم فى أن كل ما ذهبوا إليه واتفقوا عليه ، يكون صوابا وحسنا ، فلا سبيل إذاً إليه .

---

(١) روى الشيخان عن ابن عباس (من كره من أميره شيئا فليصبر فانه من خرج من السلطان شبرا مات ميتة جاهلية) وفى الصحيحين أيضاً (من رأى من أميره شيئا فليصبر فانه من فارق الجماعة شبرا فمات مات ميتة جاهلية) ، انظر منهاج السنة ٨٧/٢ وانظر رياض الصالحين ص ١٤٢ ، وفتح المبدى للشرقاوى ١٠٥/٤ ، ١٠٦ ، وراجع ما مر فى **ل** ١٣٩ أو التعليق عليها بشأن لفظ الأمة والجماعة .

(٢) رواه مسلم بلفظ « ومن مات وهو مفارق للجماعة فانه يموت ميتة جاهلية) وله روايات أخرى عنده انظر رياض الصالحين ص ١٤٢ ، وقد أورد المؤلف هذين الحديثين وغيرهما فى معناهما فى المنتهى ص ٥٠ ج ١ وانظر نشأة الفكر للنشار ج ٢ المقدمة .

(٣) ارجع إلى اللوحة ١٣٩ ا فيما سبق ، والتعليق عليها .

(٤) كتب الناسخ هنا كلمة (الأمر) قبل كلمة (اللفظ) ثم وضع فوقها علامة التصحيح مما يدل على زيادتها .

(٥) زيادة ليست بالأصل

وأما منع وقوع/الإجماع فيما نحن فيه فبعيد ، لما أسلفناه[1] ، والنكير وإن كان ١٤١/ ا وقوعه بالنظر إلى العقل جائزا ، لكنه بالنظر إلى العادة مستحيل ، من جهه امتناع وقوع التواطؤ على ترك نقله مع توفر الدواعى والصوارف إليه .[2] وليس فى قول عمر مايدل على انتفاء وقوع الإجماع على وجوب الإمامة [كما هو مقصدنا][3] ، بل وليس فيه أيضا دلالة على انتفاء وقوع الإجماع على تعيين أبى بكر أيضا[4] ؛ فإنه لامانع من وقوع الإجماع على[5] ذلك بعينه ، وإن قدر الاختلاف فى التعيين .

وعدم الاطلاع على مستند الإجماع فإنما يكون قادحا أن لو كان ذلك مما تدعو الحاجة إليه ، وتتوفر الدواعى على نقله ، وليس كذلك ، فإنه مهما تحقق الاتفاق واستقر الوفاق ، وظهر دليل وجوب اتباعه ، وقع الاكتفاء به عن مستنده ، ولم يبق نظر إلا فى موافقته ، ومخالفته . ومع عدم الحاجة إلى النظر فى المستند ، لكون الوفاق قد صار واجبا حتما ، ولازما جزما ، لم تنصرف الدواعى إلى نقله ، ولم تتوفر البواعث على اتباعه ، فلا يكون عدم الاطلاع عليه إذ ذاك قادحا . كيف وإنه لا يبعد أن يكون مما لا يمكن نقله ، بل يعلمه من كان فى زمن النبى — عليه السلام — ومشاهدا له ، بقرائن أحوال[6] وإشارات ثم أقوال وأفعال ، إلى غير ذلك من الأمور التى لا يمكن معرفتها إلا بالمشاهدة والعيان[7] .

---

(١) ارجع لما فى ص ١٣٩ ا والتعليق عليها وقارن بما فى الاحكام والأبكار للمؤلف والتمهيد للباقلانى فى الصفحات المذكورة هناك .

(٢) قارن بمنتهى السول ٨٧/١ ، ٨٨ والاحكام ٤١/٢ — ٤٣ حيث يقرر هذه القاعدة ويحكى الآراء فيها والأبكار ٢٦٥/٢ ا .

(٣) هذه الكلمات عليها بقعة من الحبر بالأصل تعسرت معه قراءتها ، وقد أثبتها اجتهاداً .

(٤) كذا بالأصل ، ولعلها « إماما » .

(٥) أى على وجوب إقامة الإمام مطلقا وقارن بالأبكار ٢٧٥/٢ ا ،ب ، فالمراد هنا التعليل للحكم الأول الذى هو مقصوده كما يقول ، وإن كان الثانى أيضاً مقبولا كما يشير إليه كلامه .

(٦) فى الأصل (الأحوال) والمتعاطفات تدل على أن (ال) زائدة وانظر معى القرائن الحالية والأفعال فى هذا الصدد فى المغنى ٢٠ ا/٤٩ ، وقارن بالأبكار ٢٧٥/٢ ب ففيه نفس الفكرة .

(٧) انظر ما مر فى **ل** ١٣٨ ب ، ١٣٩ ا والتعليق عليها بشأن مستند الإجماع وبمقارنة ما هنا بما فى المغنى ٢٠ ا / ٤٧ — ٤٩ والمنتهى ا/ ٦١ — ٦٣ والاحكام ا / ٢٣٦ — ٢٤٢ والأبكار ٢ / ٢٦٥ ا تجد الاتفاق التام فيها .

وأما اتفاق الناس على ما لأجله نُصب الإمام ، وإن كان ذلك جائزا فى العقل ، لكنه بالنظر لما لا تقبله العادة الجارية والسنة المطردة فممتنع ، بدليل ما ذكرناه من أوقات الفترات وموت الملوك والسلاطين ، وغير ذلك مما ذكرناه[1] ، ولهذا نرى العربان والخارجين عن حكم السلطان كالذئاب الشاردة والأسود الكاسرة[2] ، لا يُبقى بعضهم على بعض ، ولا يحافظون فى الغالب على سنة ولا فرض ، ولم تك دواعيهم إلى صلاح أمورهم ، وتشوفهم إلى العمل بموجب دينهم ، بمغن عن السلطان ؛ إذ السيف والسنان قد يفعل ما لا يفعله البرهان[3] .

١٤١/ب /ومن نظر إلى ماقررناه من الفائدة المطلوبة من نصب الإمام ، والغاية المقصودة من إقامته للإسلام ، علم أنه لاأثر لجواز المخالفة له فيما يقع من مسائل الاجتهاد ، وأن ذلك غير مقصود فيه الانقياد[4] .

وإذا ثبت وجوب الإمامة بالسمع ، فهل التعيين فيها مُسْتَنِدٌ إلى النص أو الاختيار ؟ فذهبت الإمامية إلى أن مستند التعيين إنما هو النص ، وزعموا أن خلافة على منصوص عليها من قِبَلِ النبى – صلى الله عليه وسلم[5] – بقوله : « أنت منى كهارون من موسى[6] » ، وقوله – عليه السلام – بعد ماوجبت طاعة المؤمنين له ، وثبت أنه أحق بهم من أنفسهم :

---

(١) فى ل ١٣٨ ب ، ١٣٩ ب من هذا الكتاب .

(٢) فى الأصل (الفاسدة) وقارن بالابكار ٢٦٥/٢ ب .

(٣) قارن بالأبكار ٢٦٥/٢ ب .

(٤) ارجع لما سبق فى ١٣٩ ب ، وقارن بالمغنى ٢٠ ا/١٠٧ – ١٠٩ والفصل ٩٥/٤ والتمهيد ١٨٥ ، ١٨٦ ، ومنهاج السنة ١٧٧/٣ والابكار ٢٩٣/٢ ب ومقدمة ابن خلدون ١٩٠ ، ١٩١ ، ١٩٣ .

(٥) انظر فى الأدلة السمعية على إثبات النص ومناقشتها المغنى ٢٠ ا/ ١١٢ – ١٩٥ ، والتمهيد ١٦٤ – ١٧٨ وأصول الدين ٢٨٠ – ٢٨٤ وشرح الطحاوية ٤٠٣ – ٤٠٨ ومنهاج السنة ٢/٤ – ٨٠ حيث يناقش أدلتهم المستمدة من القرآن ، ٨٠ – ١١٠ ، حيث ينقد ما استندوا إليه من الأحاديث وانظر أيضاً ضحى الإسلام ٢١٢/٣ – ٢٢٠ ومقدمة ابن خلدون ١٩٧ ، ١٩٨ وشرح القوشجى على التجريد – المقصد الخامس ، وجامع الرسائل لابن تيمية ص ٢٦٢ – ٢٦٧ .

(٦) فى الأصل « أنت إلى . . . إلخ » صححته اعتماداً على ما سيأتى فى ص ٣٧٧ ، وانظر فى لفظ هذا الحديث ومعناه منهاج السنة ١٧٦/٢ ، ٢/٤ – ٩ ، ٨٦ والمغنى ٢٠ ا/١٥٨ – ١٨٠ وشرح الطحاوية ٤١٥ ، ٤١٦ والتمهيد ١٧٣ – ١٧٥ والأبكار – لوحات ٢٧٣/٢ ا ، ب ، ٢٨٢ ا – ٢٨٣ ا وقد أخرجه البخارى ومسلم (جامع الأصول ٤٦٨/٩ ، ٤٦٩) والترمذى فى السنن ١٧١/١٣ وقال : حسن صحيح إلا أنه غريب من هذا الوجه .

« مَنْ كنتُ مولاه ، فعلىٌّ مولاه[1] » وقوله : « أنت أخى وخليفتى مِنْ بعدى على أهلى ومُنجزٌ عِدَاتى[2] » إلى غير ذلك من الآثار والأخبار .

ولربما قرروا ذلك بطريق معنوى[3] ، وهو أن النبى – عليه السلام – إما أن يكون عالما باحتياج الخلق إلى من يقوم بمهماتهم ، ويحفظ بيضتهم ، ويحمى حوزتهم ، ويقبض على أيدى السفهاء منهم ، ويقيم فيهم الأحكام الشرعية ، على وفق ماوردت به الأدلة السمعية على ماتقرر . أو لم يكن عالما : لاجائز أن يقال بكونه غير عالم ، إذ هو إساءة ظن بالنبوة وقدح فى سر الرسالة . وكذلك أيضا إن كان عالما ولم ينص ، لاسيما والتنصيص ههنا آكد من التنصيص ، وإيجاب التعريف ، لما يتعلق بباب الاستنجاء والتيمم ، على مالايخفى . وهذا وإن لزم منه صدور الخطأ من الأُمة – تبع ماعينه وسومح[4] ، من ادعاء انتفاء النكير – فلا يخفى أن صيانة النبى عن الخطأ أولى من صيانة الأُمة التى عصمتها[5] لم تثبت إلا بقوله وبعصمته ، فإذاً لابد من التنصيص والإشارة إلى [التخصيص[6]] .

ولاجائز أن يقال[7] : إنه ترك الأمر شورى فيما بين الصحابة ، وفوض الأمر إلى اجتهاداتهم وآرائهم ، ليُعلَم القاصر من الفاضل والمجتهد من العيي ، وإلا لجاز للصحابة

---

(١) هذا جزء من حديث « غدير خم » المشهور كما ترويه الشيعة وقد أفاض ابن تيمية فى أول الجزء الرابع من « منهاج السنة » فى نقده حتى انتهى إلى أنه موضوع ٩/٤ – ١٧ ، وفى ص ٨٤ – ٨٧ يورد ما كان عند غدير خم–حسب صحيح مسلم – « إنى تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتى أهل بيتى » وينص فى ص ٨٨ على أن حديث الموالاة ثابت فى الصحيحين ولكنه لم يكن عند غدير خم ، وانظر التمهيد ١٦٩ – ١٧٣ وانظر أيضاً المغنى ٢٠ ا/١٤٤ – ١٥٨ والأبكار ٢٨٢/٢ ب والعقيدة الواسطية لابن تيمية ص ٢٦ ، وسنن الترمذى ١٦٥/١٣ ، ١٦٦ .

(٢) انظر نصه ومناقشته سنداً ومتناً عند ابن تيمية فى منهاج السنة ٨٤/٤ – ٩٦ حيث ينتهى إلى الحكم بكونه موضوعاً وينقل ذلك عن ابن الجوزى وغيره ، وقد عده السيوطى فى الموضوعات وأورد عدة روايات له فى اللآلئ المصنوعة ٣٢٦/١ ، ٣٥٨ .

(٣) أى بدليل عقلى ، قارن بأدلتهم العقلية فى المغنى ٢٠ ا/٩٩–١١١ والفصل ٩٥/٤ ، ١٠٢ ، ١٠٣ والأبكار ٢٦٧/٢ ب – ٢٧٠ ومنهاج السنة ٢٠/١ – ٣٠ وشرح الطحاوية ٤٢١ وانظر أيضاً مقدمة ابن خلدون ١٩٦ ، ١٩٧ وضحى الإسلام ٢١٤/٣ والمقصد الخامس من شرح التجريد للقوشجى .

(٤) كذا بالأصل وانظر الأبكار ٢٦٩/٢ ا ، ٢٨٣ ا .

(٥) فى الأصل (عصمتهم) .

(٦) غامضة بالأصل أثبتها اجتهاداً وقارن الفكرة بما فى الأبكار ٢٦٨/٢ ب .

(٧) قاله القاضى عبد الجبار فى المغنى ٢٠ ا/٩٩ – ١٠٢ وأشار إلى إلزامهم الخاص بإهمال بعثة الرسل وأجاب عنه وانظر الأبكار ٢٨٦/٢ ا .

ألا ينصبوا إماما أيضا ، ليُعلمَ الطائع من العاصى ، والمنقاد للأوامر والنواهى من غيره ، ١٤٢/ا / بل ولجاز إهمال بعثة الرسل ، وتفويض الأمر إلى أرباب العقول ، ليتميز أيضا المجتهد ومن له النظر فى المدارك ، واستنباط المسالك ممن ليس كذلك ، وذلك مما لايخفى فساده .

كيف وأن التعيين بعد ماثبت القول بوجوب الإمامة لازم لامحالة ، فهو إما أن يستند إلى النص أو الإختيار ، والاجماع على التعيين لامستند له[1] ؛ ثم كيف يجب على الناس طاعته وهو إنما صار إماما باقإمتهم[2] له ؟ فإذا لابد وأن يكون التعيين واردا من قبل الشرع وصادرا من جهة السمع ، وهو إنما يثبت فى حق من يدعيه ، دون من ينفيه[3] ، هذا معتقد الشيعة وطوائف الإمامية .

وأما معتقد أهل الحق من أهل السنة وأصحاب الحديث[4] [فهو][5] أن التعيين غير ثابت بالنص بل بالاختيار ؛ لأنه لو ورد نصا فهو إما أن يكون نصا قطعيا أو ظنيا : لاجائز أن يكون قطعيا . إذ العادة تحيل الاتفاق من الأُمة على تركه ، وإهمال النظر لموجبه ، لما سبق . وإن كان ظنيا بالنظر إلى المتن والسند ، أو بالنظر إلى أحدهما ، فادعاء العلم بالتنصيص إذ ذاك يكون محالا ، والاكتفاء بمحض الظن أيضا مما لاسبيل إليه ههنا ، لما فيه من مخالفة الإجماع القاطع من جهة العادة .

كيف وأنه لم يرد فى ذلك شئ من الأخبار ، ولانقل شئ من الآثار على لسان الثقات ،

---

(١) كذا بالأصل ، وارجع لما مر ل ١٣٩ ا ، ب حول الإجماع وسنده .

(٢) قارن بالأبكار ٢٦٨/٢ ب ، ٢٧٤ ب .

(٣) قارن بالمغنى ٢٠ ا/١١٦ ، ١٢٠ حيث ينسب هذا القول إلى بعض الشيعة ثم يبطله ، وانظر تفصيل مذاهب الشيعة فى المقدمة لابن خلدون ص ١٩٦ — ٢٠٢ وهو يذكر فيه ص ٢٠٠ أن الزيدية منهم يقولون « إنها باختيار أهل الحل والعقد لا بالنص » .

(٤) قد علمنا بالنصوص الواضحة أنه رأى المعتزلة أيضاً كما يتضح من قراءة الجزء الأخير من « المغنى » وقارن رد الآمدى هنا مثلا بما فى المغنى ٢٠ ا/١١٢ ، ٢٠ ب ، ١٧٣ — ١٨٥ وما بعدها وخاصة ١٩٥ — ١٩٧ وبالباقلانى فى التمهيد ١٦٤ ، ١٧٩ وانظر دعوى ابن حزم فى الفصل ١٠٧/٤ — ١٠٩ النص على أبى بكر نصا جليا ، وما يأتى فى الصفحات التالية عن دعوى النص ومناقشتها ، وانظر مقالات الإسلاميين ١٣٢/٢ .

(٥) زيادة ليست فى الأصل .

والمعتمد عليهم من الرواة ، لامتواترا ولاآحادا ، غير ما نقل على لسان الخصوم[1] ، وهم فيه مدعون ، وفيما نقلوه متهمون ، لاسيما مع ماظهر من كذبهم وفسقهم وبدعتهم ، وسلوكهم طرق الضلال ، والبهت بادعاء المحال ، ومخالفة العقول ، وسب أصحاب الرسول[2] ، وغير ذلك مما اشتهاره يغنى عن تعداده وإظهاره .

ومما يؤكد القول بانتفاء التنصيص إنكاره من أكثر المعتقدين لتفضيل على — عليه السلام — على غيره كالزيدية ومعتزلة البغداديين[3] وغيرهم ، مع زوال التهمة عنهم والشك فى قولهم . وقولُه — عليه السلام — حين خرج إلى غزوة تبوك لعلى — وقد استخلفه / ١٤٢/ب على قومه : « أنت منى كهارون من موسى » معناه : فى الاستخلاف على عشيرتى وقومى كما كان هارون مستخلفا على قوم موسى من بعده ، وليس فى ذلك دلالة على استخلافه بعد موته ، فإن ذلك مما لايثبت لهارون المشبه به بعد موسى ؛ لأنه مات قبله فى التيه[4] . وما ورد فى مساق الحديث من قوله : « إلا أنه لانبى بعدى » ليس المعنى به بعد موتى ، حتى يكون ما ذكرناه مخالفا لظاهر الحديث ، بل معناه : بعد نبوتى[5] ، لامعى ولابعدى. وذلك كما يقال : « لاناصر لك بعد فلان » أى بعد نصرته لامعه ولاقبله ، وهو وإن افتقر إلى إضمار « النبوة » فما ذكروه أيضا لابد فيه من إضمار « الموت » ، وليس إضماره بأولى من إضماره ، بل ما ذكرناه أولى ؛ نفيا لإبطال فائدة التخصيص بما بعد الموت ، فإنه كما قد

---

(١) راجع ما مر فى ل ١٤١ ب ، وانظر منهاج السنة ٢/٤ — ١٠٥ ومقدمة ابن خلدون ١٩٦ ، ١٩٧ والابكار ٢٦٩/٢ ا ب ، ٢٧٥ ب ، ٢٧٦ ا .

(٢) قارن بشأن موقف الشيعة من الصحابة بالابكار ٢٩١/٢ ب ، ٣٠١ ا والانتصار للخياط ١٠٠ — ١٠٤ وشرح الطحاوية ٣٩٨ — ٤٠٢ ومنهاج السنة ٢٣٤/٢ ، ٢٣٥ ، ٥٨/٣ — ٦٣ ، والمغنى ٢٠ ا/٣٢٢ وما بعدها وإيثار الحق على الخلق ٤٥١—٤٦٢ ونشأة الفكر للنشار ١٠٤/٢، ١٠٥ وتجريد الكلام — المقصد الخامس ، وجالع الرسائل ص ٢٦٧، ٢٦٨.

(٣) قارن بالأبكار ٢٦٧/٢ ا ، ب والمغنى ٢٠ ا/١١٨ — ١٢٣ ، ١٧٥ وفيه ينقل عن الجبائى أبى على رفضه لدعوى النص ص ١٦٨ وعن واصل بن عطاء مثل ذلك ص ١٩٦ وانظر موقف الزيدية كما يعرضه عبد الجبار فى المغنى ٢٠ ا/٣٨ ، ٣٩ ، وفى مقدمة ابن خلدون ١٩٧ ، ٢٠٠ ، وعقائد الامامية السنهوتى ص ١٤٨ — ١٧٦ .

(٤) انظر بشأن هذه الحقيقة وما يترتب عليها من بيان معنى التشبيه فى كلام الرسول صلى الله عليه وسلم — ابن حزم فى الفصل ٩٤/٤ والتمهيد ١٧٣ — ١٧٥ ، ٢٦٦ — ٢٧٠ والمغنى ٢٠ ا/١٢٠ ، ١٢١ ، وراجع ما مر عن تخريج هذا الحديث والأحاديث فى معناه بهامش ص ٣٧٤ .

(٥) قارن بالتمهيد ١٧٤ ، ١٧٥ والمغنى ١٧١/١٢٠ ، ١٧٢ والأبكار ٢٨٢/٢ ا ، ب فكلها تلتقى على فكرة واحدة.

عرف امتناع وجود نبى آخر بعد وفاته ، عرف امتناع وجوده فى حياته . والاستخلاف فى حالة الحياة مما لاينتهض دليلا على الاستخلاف بعد الموت ، وإلا كان ذلك دليلا فى حق الولاة والقضاة[١] ، وكل من تولى شيئا من أمر المسلمين فى حالة حياة النبى عليه السلام، وكل عذر ينقدح ههنا فهو بعينه منقدح فى قوله عليه السلام . ثم الذى[٢] يؤكد ما قلناه أنه لو صدرت هذه العبارة عن خليفة الوقت ، إلى واحد من المسلمين ، لم يكن ذلك عهدا له بالخلافة بعد الموت إجماعا ، وإن كان ذلك مما يدل على فضله وعلو رتبته[٣] . وعلى هذا يخرج قوله عليه السلام : «أنت أخى وخليفتى على أهلى وقاضى دينى ومنجز عداتى » وكذا قوله : « من كنت مولاه فعلى مولاه » ثم إن لفظ المولى قد يطلق بمعنى المحب، وقد يطلق بمعنى المعتق وبمعنى الظهر والخلف وبمعنى المكان[٤] والمقر وبمعنى الناصر ومنه قوله تعالى: (فإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ[٥]) أى ناصره ومنه قول الأخطل[٦]:

فأصبحتَ مولاها من الناس كلهم وأحرى قريش أن يهاب ويحمدا

١٤٣/ ا / أى ناصرها ، فيحتمل أن يكون كلام النبى عليه السلام مُنزَّلا على هذا المعنى ، وهو أظهر فى لفظ المولى .

ولايمكن حمل لفظ المولى على الأَولى فإن ذلك مما لايرد فى اللغة أصلا[٧] ، وقوله : (مَأْوَاكُمُ النارُ هِيَ مَوْلاكُمْ) ليس المعنى به أولى بكم بل مستقركم ومكانكم[٨] ، ثم

---

(١) قارن بالتمهيد ١٧٥ والمغنى ٢٠ ا/١٨١ والفصل ٤/١٠٨ ، ١٠٩ والابكار ٢/٢٨٢ ب ففيها نفس الفكرة .

(٢) فى الأصل (والذى) .

(٣) قارن بالمغنى ٢٠ ا/١٨٥ .

(٤) فى الأصل « المقار » .

(٥) جزء من الآية ٤ من سورة التحريم .

(٦) نسبه للأخطل أيضاً الباقلانى فى التمهيد ص ١٧٠ ، ثم أفاض فى بيان معنى لفظ المولى حتى ص ١٧٣ وكذا فعل عبد الجبار فى المغنى ١٥/١٤٦ — ١٥٦ وانظر الأبكار ٢/٢٧٢ ب ، ٢٧٣ ا ، ٢٨١ ا . وقد ورد فى ديوان الأخطل ط المطبعة الكاثولكية ببيروت سنة ١٨٩١ كالآتى :

فأصبحت مولاها من الناس بعده وأحرى قريش أن يهاب ويحمدا

(٧) لم يرد هذا المعنى فى القاموس المحيط ولكن دعوى الآمدى تحتاج إلى استقصاء تام .

(٨) الآية ١٥ من سورة الحديد ، وانظر معناها فى تفسير النسفى ٤/٢٢٦ .

وإن كان ذلك محتملا ، فهو مما يمتنع حمل كلام النبى عليه ، لما فيه من مراغمة الإجماع ، ومخالفة اتفاق المسلمين ، وهدم قواعد الدين[١] .

ثم إنه لو صح الاعتماد على مثل هذه الآثار فى التولية لقد كان ذلك بطريق الأَولى فيما تمسك به القائلون بالتنصيص على خلافة أبى بكر[٢]— رضى الله عنه — فإنها مع ، ماواتاها من إجماع المسلمين ، أشهرُ وأولى . وذلك مثل قوله : يأبى الله إلا أبا بكر[٣]» وقوله ، « اقتدوا[٤] باللَّذَيْن من بعدى أبى بكر وعمر[٥]» وقوله : « لاينبغى لقوم يكون[٦] فيهم أبو بكر أن يقدم عليه غيره[٧] » وقال : « ايتونى بدواة وكتف أكتب إلى أبى بكر كتابا وهو لايختلف عليه اثنان[٨] » وقوله : « إن تولوها أبا بكر تجدوه ضعيفا فى بدنه قويا فى دينه[٩] » ، وذلك مع [ما][١٠] قد ورد فى حقه من الأَخبار الدالة على فضله ، والآثار المشعرة بعلو

---

(١) قارن بالأبكار ٢/٢٨٢ ا حيث يبين أن حمل الحديث على ما أرادوا يفضى إلى كونه إماما فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم — نفسه .

(٢) يذهب أهل السنة إلى صحة إمامة أبى بكر واستحقاقه لها — اللمع للأشعرى ١٣٣ — ١٣٦ والتمهيد ١٧٧ ، ١٧٨ ، ١٨٧ — ١٩٧ ومنهاج السنة ٢/١٧٥—١٧٩ وأصول الدين ٢٨١—٢٨٤ ويشاركهم المعتزلة هذا الرأى انظر المغنى ٢٠ ا/٢٧٢ ، ٣٥٦ أما بالنسبة للتفضيل فذهب الكثيرون من أهل السنة إلى أنهم فى الفضل كترتيبهم فى الخلافة ومالت طائفة منهم إلى تقديم على على عثمان انظر الاقتصاد ١٤٠ ، وأصول الدين ٣٠٤ والعقيدة الواسطية لابن تيمية ٢٥ ، ٢٦ وذهب أكثر المعتزلة إلى تقديم على على سائر الصحابة فى الفضل المغنى ٢٠ ا/١١٨ — ١٢٣ ويرفض الأشاعرة دعوى النص سواء كانت لعلى أو لأبى بكر — انظر اللمع ١٣٦ وأصول الدين ٢٨١ والأبكار ٢/٢٦٩ ا ، وراجع امامر بهامش ص ٣٧٦ عن دعوى ابن حزم النص على أبى بكر .

(٣) قارن بالتمهيد ١٧٧ حيث يورد هذا النص وغيره فى معناه ، وكذا المغنى ٢٠ ا/٢٧٩ ، والأبكار ٢/٢٧٨ ب ، ٢٧٩ ا .

(٤) فى الأصل (اقتدى) .

(٥) قارنه بما فى المغنى ٢٠ ا/١٥٣ ، ٢٢٠ ، ٢٧٩ والتمهيد ١٧٧ والابكار ٢/٢٦٧ ب ، ٢٦٨ ب ، ٢٧٩ ب ، والحديث رواه الترمذى وغيره عن حذيفة وغيره من الصحابة — انظر تعليقات د / رشاد سالم على جامع الرسائل ص ٢٦٦.

(٦) فى الأصل « أن يكون » .

(٧) قارن بما فى التمهيد ١٧٦ ، ١٧٧ وقد روى البخارى والترمذى وأبو داود بروايات عدة عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال : «كنا نخير بين الناس فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم نخير أبا بكر ثم عمر ثم عثمان » وفى رواية للبخارى « كنا زمن النبى صلى الله عليه وسلم لا نعدل بأبى بكر أحداً — جامع الأصول ٩/٤٢٤ ، ٤٢٥ .

(٨) هو فى التمهيد ١٧٧ بهذا اللفظ وفى منهاج السنة بلفظ مختلف من رواية البخارى ومسلم عن عائشة ٣/١٣٥ وايظر الأبكار ٢/٢٦٨ ب .

(٩) قارنه بما فى المغنى ٢٠ ا/٢٢٠ ، ٢٢٤ ، ٢٧٩ ، ٣٢٣ والتمهيد ١٧٧ ، وانظر بشأن أحاديث فضل أبى بكر— جامع الرسائل ص ٢٦٦ ، ٢٦٧ .

(١٠) زيادة ليست بالأصل .

رتبته ، مثل قوله عليه السلام : خير أُمتي أبو بكر ثم عمر[1] » وقوله : « من أفضل من أبي بكر ؟ زوجني ابنته ، وجهزني بماله ، وجاهد معي في ساعة الخوف[2]» ، وما روى عن علي - كرم الله وجهه - أنه قال : « خير الناس بعد النبي أبو بكر ثم عمر ثم الله أعلم[3] » ، « وهذه النصوص كلها إن لم يتخيل كونها راجحة فلا أقل من أن تكون معارِضة ومساوية[4]، ومع التعارض يجب التساقط والعمل بإجماع المسلمين ، والاستناد إلى اتفاق المجتهدين .

وكون النبي عليه السلام لم ينص على التعيين ، مما لايشعر بعدم علمه بحاجة المسلمين إلى من يخلفه بعده ، ويقوم مقامه ، في إلزام الناس بما يستمر به أمر دينهم ، وأمر دنياهم[5] . ومع علمه فترك التنصيص عليه إنما يكون محذورا ، أن لو كان به مكلفا ومأمورا ، وإلا فكم من حكم في واقعة تدعو حاجة الناس إلى بيانه ، مات النبي عليه السلام ولم يبينه ، من الفرائض والمعاملات /والمناكحات وغير ذلك من أحكام العبادات . فإذاً ١٤٣/ب ترك التنصيص من النبي عليه السلام مما لايستحيل شرعا ولاعقلا ولاعادة ، بخلاف اتفاق الأُمة على[6] الخطأ ، كما بيناه .

وليس التنصيص على من عقدت له الإمامة بالاختيار شرطا في طاعته - فإن طاعته بعد ذلك إنما صارت واجبة بالإجماع ، المستند[7] إلى الكتاب ، أو قول الرسول ،

---

(١) رواه ابن عساكر عن علي والزبير - كمانقلي السيوطي في الجامع الصغير ١٠/٢ ط الحلبي بمصر ، وفي المغني من رواية واصل بن عطاء نفسه «هما - (أي أبوبكر وعمر) - بمنزلة يميني من شمالي» وانظر الأبكار ٢٧٩/٢ب ولاحظ التعليق رقم ٣ هنا .

(٢) قارن بالمغني ٢٠ ا/٣٢٢ ، ٣٢٧ ومنهاج السنة ٢٦٨/٤ - ٢٩٨ والأبكار ٢٧٦/٢ ب ، ٢٧٩ ب وقد أخرج الترمذي « رحم الله أبا بكر زوجني ابنته وحملني إلى دار الهجرة وصحبني في الغار وأعتق بلالا من ماله » - جامع الأصول ٤٢٠/٩ .

(٣) انظر في شأن شهادة الإمام علي لأخويه أبي بكر وعمر المغني ٢٠ ا/٣٢٣ ، ٢٠ ب/١٢٣ ، ٢٨٧ ، ٢٨٩ والتمهيد ١٧٦ وشرح الطحاوية ٤٢١ حيث ينسب إليه -- كرم الله وجهه - أنه جلد من فضله على أبي بكر وعمر جلد مفتر - والأبكار ٢٦٧/٢ ا ، ب ٢٧٧ ا ، ٢٨٩ ب ، وجامع الرسائل ٢٦١ حيث ينص ابن تيمية على أنه تواتر عن علي .

(٤) قارن بابن تيمية في منهاج السنة ١٧٥/٢ حيث يقطع بان النصوص الدالة على ذلك بالنسبة لأبي بكر أكثر وأثبت وبأصول الدين ٢٨٠ ومقالات الإسلاميين ١٣١/٢ .

(٥) راجع ما سبق في ١٤١ ب ، ١٤٢ ا عن استدلالهم العقلي .

(٦) قارن بالأبكار ٢٩٤/٢ ا .

(٧) في الأصل « المستندة » .

لا إلى نفس الاختيار له أولا[1] ، فإذاً اشتراط [استناد][2] الاختيار إلى التنصيص إنما يلزم أن لو كان وجوب الطاعة مستندا إليه ، ومعتمدا عليه ، وليس كذلك . وبهذا يندفع ما ذكروه من الخيال الآخر أيضا[3] . كيف وأنه لو قدر استناد الطاعة إلى الاختيار ، فامتناعه واستبعاده إنما يستقيم أن لو كان مايثبت بالاختيار لايتم الاختيار إلا به ، ولايجب إلا بالنظر إليه ؛ لما فيه من الدور الممتنع . أما إذا كان مايجب طاعة الإمام فيه ، هو غير مايتوقف وجوب الطاعة عليه ، فلا امتناع ولا استبعاد ، وقد تحقق بما قررناه إبطال النص وإثبات الاختيار .

وإذا ثبت أن مستند التعيين ليس إلا الاختيار ، فذلك مما لايفتقر إلى إجماع أهل الحل والعقد[4] ؛ فإن [ذلك][5] مالم يقم عليه دليل عقلي ولاسمعي نقلي ، بل الواحد من أهل الحل والعقد - والاثنان - كاف[6] في الانعقاد ، ووجوب الطاعة والانقياد ؛ لعلمنا بأن السلف من الصحابة - رضوان الله عليهم ، مع ماكانوا عليه من الصلابة في الدين ، والمحافظة على قواعد المسلمين - اكتفوا في عقد الإمامة بالواحد والاثنين من أهل الحل والعقد كعقد عمر لأبي بكر وعبد الرحمن بن عوف لعثمان ، ولم يشترطوا إجماع من في المدينة من أهل الحل والعقد ، فضلا عن إجماع الأمصار واتفاق من في سائر الأقطار . وكانوا على ذلك من المتفقين ، وله من المتبعين ، من غير مخالفة ولانكير . وعلى ذلك انطوت الأعصار في عقد الإمامة في كل حين ، وعليه اتفاق كافة المسلمين[7] .

---

(١) قارن بالأبكار ٢٦٧/٢ ب ، ٢٦٨ ا ، ٢٧٥ ب ، وراجع ما مر في لوحة ١٣٨ ب

(٢) زيادة ليست بالأصل .

(٣) قارن بالأبكار ٢٦٧/٢ ب ، ٢٧٥ ب وراجع ما مر في ص ٣٧٦ ، ٣٧٧ .

(٤) قارن بالأبكار ٢٨٣/٢ ا ، وأصول الدين ٢٨٧ والتمهيد ١٧٨ ، ١٧٩ .

(٥) زيادة ليست بالأصل .

(٦) كذا في الأصل ، وفي الابكار أيضاً ٢٨٣/٢ ا .

(٧) هذا ما قرره الباقلاني في التمهيد ١٨٧ ، وانظر ما ينقله الآمدي في الاحكام ٢١٦/١ من الآراء في المسألة وما في أصول الدين ٢٨٠ ، ٢٨١ ورأى المعتزلة في المغني ٢٠ ا/٢٥١ - ٢٥٩ وانظر الفصل ١٠٢/٤ والابكار ٢٨٣/٢ ا ؛ ب ومقالات الإسلاميين ١٣٣/٢ .

قال بعض الأصحاب[1] : ويجب أن يكون ذلك بمحضر من الشهود وبينة عادلة ، كفا للخصام ، ووقوع الخلاف/بين الأنام ، وادعاء مدع [عقد][2] الإمامة له سرا ، متقدما على عقد من كان له جهرا [عيانا][3] ، وهو لامحالة واقع فى محل الاجتهاد[4] .

١٤٤/ا

فعلى هذا لو اتفق عقد الإمامة لأكثر من واحد ، فى بلدان متعددة ، أو فى بلد واحد ، من غير أن يشعر كل فريق من العاقدين بعقد الفريق الآخر ، فالواجب أن نتصفح العقود ، فما كان منها متقدما ، وجب إقراره ، وأمر الباقون بالنزول عن الأمر ، فإن أجابوا ، وإلا قوتلوا ، وقتلوا ، وكانوا خوارج بغاة . وإن لم يُعلم السابق وجب إبطال الجميع ، واستأنف عقد لمن يقع عليه الاختيار . كما[5] إذا زوج أحد الوليين موليته من شخص ، وجهل العقد السابق منهما[6] .

ولا خلاف فى أنه لا يجوز عقد الإمامة لشخصين ، فى صقع واحد ، متضايق الأقطار ، ومتقارب الأمصار ؛ لما فيه من الضراء ، ووقوع الفتن والشحناء . وأما إن تباعدت الأقطار وتناءت الديار ، بحيث لا يستقل إمام واحد بتدبيرها والنظر فى أحوالها فقد قال بعض الأصحاب : إن إقامة إمام آخر فى محل الاجتهاد[7] .

---

(١) يبدو أنه يقصد الباقلانى انظر التمهيد ١٧٩ ، والأبكار ٢٨٣/٢ ا ثم انظر أيضاً المغنى ٢٠ ا/٢٥٢ ، ٢٥٧ ومنهاج السنة ٨٦/٢ (ط بولاق) .

(٢) زيادة ليست بالأصل ، اعتمادا على الأبكار ٢٨٣/٢ ا والتمهيد ١٧٩ .

(٣) غامضة بالأصل أثبتها اعتماداً على الأبكار ٢٨٣/٢ ا .

(٤) قارن رأيه هذا بما فى المغنى ٢٦٥/٢٠ والاقتصاد للغزالى ١٣٦ ، ١٣٧ ، وانظر أيضاً النظريات السياسية الإسلامية د/الريس ١٧٥ - ١٨٩ .

(٥) فى الأصل (كذا) .

(٦) هذه المشكلة واقتراح حلها على هذا النحو فى الأبكار ٢٨٣/٢ ا وعند الباقلانى فى التمهيد ١٨ وعبد الجبار فى المغنى ٢٠ ا/٢٦٨ ، ٢٦٩ ، ٣٠٢ - ٣٠٤ وكلاهما يتمثل بالولى على الزواج أيضاً ويشير عبد الجبار إلى حلول أخرى كالقرعة والتحكيم ، وانظر رأى ابن حزم فى الفصل ١٧٠/٤ وحكاية الأشعرى للخلاف فى المسألة فى المقالات ١٣٦/٢ .

(٧) قارن بالأبكار ٢٨٣/٢ ب ، وقد مال الأشاعرة إلى مثل ما قالت به الزيدية وإن لم يذهبوا إلى المدى الذى ذهبت إليه الكرامية بشأن تعدد الأئمة - انظر البغدادى أصول الدين ٢٧٤ - ٢٧٥ والتفتازانى فى شرح النسفية ٤٨٧ ، ٤٨٨ ونشأة الفكر للنشار ١٥٣/٢ ، ١٥٤ والنظريات السياسية الإسلامية ١٩٨ - ٢٠٢ : أما عن الشيعة فمن الطبيعى أن يرفضوا تعدد الأئمة انظر المغنى ٢ ا/٥٨ ، ١٥٤ ، (إلا أن يكون ناطق مع صامت) انظر الفصل ١٦٣/٤ ومقالات الإسلاميين ١٣٣/٢ ، ١٣٤ .

وليس الاختيار لعقد الإمامة جائزا على التشهى[1] والإيثار ، بل لابد وأن يكون للمعقود له صفات وخصوصيات[2] ؛ وهى أن يكون من العلم بمنزلة قاض من قضاة المسلمين[3] . وأن يكون له من قوة البأس وشدة المراس قدر ما لا يهوله إقامة الحدود ، وضرب الرقاب ، وإنصاف المظلوم من الظالم[4] . وأن يكون بصيرا بأمور الحرب ، وترتيب الجيوش ، وحفظ الثغور . ذكراً ، حُرًّا ، مسلما[5] ، عدلا[6] ثقة فيما يقول ؛ لاتفاق الأمة على ذلك ومحافظةً على ما لأجله نصب الأمام .

ومما دل السمع على اشتراطه أن يكون قرشيا[7] ، وذلك نحو قوله - عليه السلام - : « الأئمة من قريش[8] » وقوله : « قدموا قريشا ولا تَقَدَّمُوا عليها[9] » وقوله : « إنما الناس

---

(١) قارن بالاقتصاد ١٣٦ حيث يذكر كلمة التشهى ويبدو أنها تهمة يوجهها الشيعة لمنكرى النص القائلين بالاختيار انظر فضائح الباطنية ١٧٩ ، ورد صاحب المغنى لهذه التهمة فى ٢٠ ا/٢٩٧ .

(٢) قارن ما يذكره عن شروط الإمامة بما فى التمهيد ١٨١ - ١٨٥ وأصول الدين ٢٧٥ - ٢٧٧ والاقتصاد ١٣٦ والمغنى ٢٠ ا/١٩٨ - ٢٤٢ ومنهاج السنة ٨٦/٢ - ٨٩ وشرح النسفية ٤٨٤ - ٤٨٨ وفضائح الباطنية ١٧٩ وما بعدها والأبكار ٢٨٣/٢ ب - ٢٩٥ ب .

(٣) قارن ما يذكره هنا عن شرط العلم بما فى الابكار ١٨٣/٢ ب ، حيث يشترط الاجتهاد ، والاقتصاد ١٣٦ حيث يتفق مع غاية المرام والتمهيد ١٨١ والمغنى ٢٠ ا/٢٠٨ - ٢١٤ وابن خلدون المقدمة ١٩٣ وفضائح الباطنية ١٩١ - ١٩٤ .

(٤) فصل الآمدى فى الأبكار أيضا هذا الشرط عما يليه - وهو الخاص بالمقدرة على قيادة الحروب ٢٨٣/٢٠ ب وقارن بالتمهيد ١٨١ ، ١٨٢ والمغنى ٢٠ ا/١٩٨ والاقتصاد ١٣٦ .

(٥) هذه الشروط الثلاثة موضع اتفاق من الجميع - المغنى ٢٠ ا/٢٠١ وفضائح الباطنية ١٨٠ ، ١٨١ والفصل ١١٠/٤ والأبكار ٢٨٣/٢ ب ، ٢٨٤ ا .

(٦) قارن بشأن شرط العدالة بالمغنى ٢٠ ا/٢٠١ - ٢٠٧ ، ٢١٥ - ٢٣٢ والتمهيد ١٨٤ ، ١٨٥ والاقتصاد ١٣٧ ، ١٣٨ ، ومقدمة ابن خلدون ١٩٣ ، ١٩٤ ومنهاج السنة ٨٧/٢ .

(٧) لشرط القرشية شأن كبير عند جمهور المتكلمين أشاعرة أو معتزلة أو شيعة أو سلفيين ولم يخالف فيه إلا الخوارج ، والضرارية من المعتزلة ، وبعض غلاة الإمامية (انظر المغنى ٢٠ ب/١٧٦ - ١٨٣ والمغنى ٢٠ ا/٢٣٤ - ٢٣٨ وأصول الدين ٢٧٥ - ٢٧٧ ، ٢٧٦ وشرح النسفية ٤٨٤ ومنهاج السنة ٨٥/٢ ، ٨٦ والتمهيد ١٨٢ - ١٨٤ وفضائح الباطنية ١٨٠ ، ١٨١ والاقتصاد ١٣٦ والفصل ٨٩/٤ وقارن بالابكار ٢٨٤ ا ، وانظر ما يحكيه الأشعرى من إسقاط الخوارج وبعض المعتزلة وغيرهم لهذا الشرط فى المقالات ١٣٤/٢ - ١٣٦ وما ينسبه ابن خلدون إلى الباقلانى خلافا لما فى التمهيد من إسقاط هذا الشرط - المقدمة ١٩٤ .

(٨) حكم ابن حزم بتواتره فى الفصل ٨٩/٤ وابن تيمية أيضاً فى منهاج السنة ٨٥/٢ ، ٨٦ يميل إلى تواتر معناه وقد أخرجه البخارى وغيره ، وانظر فضائح الباطنية - ليدن ص ٦٧ .

(٩) أورده صاحب المغنى ٢٠ ا/٢٣٤ والمؤلف فى الأبكار ٢٨٤/٢ ا وانظر التعليق التالى .

تبع لقريش؛ فير الناس تابع لبرهم وفاجرهم تابع لفاجرهم[1] » وأيضا فإن الأئمة من السلف مطبقون على أن الإمامة لا تصلح إلا لقريش ، وتلقيهم لهذه الأخبار بالقبول، واحتجاج بعضهم على بعض بها . وقولُ عمر رضى الله عنه عن سالم مولى أَبى حذيفة : « لو كان حيًّا لما[2] تخالجنى فيه شك » / فإنما كان لأَنه قد قيل إنه كان ينتسب إلى قريش[3] ، ولعمرى إن مثل هذا الشرط واقع فى محل الاجتهاد[4] .

١٤٤/ب

وقد زادت الشيعة شروطا أخر : وهو أن يكون من بنى هاشم ، معصوما ، عالما بالغيب[5] ؛ لأَنا نأمن بمبايعتهم من النيران وغضب الرحمن . وهذه الشروط مما لم يدل عليها عقل ولا نقل ، ثم إن اشتراط الهاشمية[6] مما يخالف ظاهر النص ، وإجماع الأُمة على عقد الامامة لأَبى بكر وعمر ، وبه يبطل اشتراط العصمة والعلم بالغيب أيضا . ثم ولو اشترطت العصمة فى الإمام لأَمْن متبعيه لوجب اشتراطها فى حق القضاة والولاة ايضا ؛ فإنه ليس يلى بببعته أشياء أكثر مما يلى خلفاؤه وأولياؤه[7] .

ثم كيف يدعى اشتراط العصمة[8] فى الإمامة ، مع الاتفاق على عقد الإمامة للخلفاء

---

(١) رواه البخارى ومسلم بلفظ يختلف قليلا (انظر منهاج السنة ٨٥/٢) وانظر الأبكار ٢٨٤/٢ ا .

(٢) فى الأصل (لو) صححته اعتماداً على الأبكار ٢٨٤/٢ ا ، ب والمغنى ٢٠ ا/٢٣٥ ، ٢٣٦ حيث يورد انه ويشرحانه بمثل ما هنا وانظر أيضاً مقدمة ابن خلدون ١٩٤ والتمهيد ١٨٤ .

(٣) انظر فى تحديد المقصود بقريش أصول الدين ٢٨١ – ٢٨٦ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ والمغنى ٢٠ ب/١٧٦ – ١٨٥ والفصل ٨٩/٤ – ٩٠ .

(٤) قارنه برأيه المتحفظ فى الأبكار ٢٨٤/٢ ا وبرأى ابن خلدون فى المقدمة ١٩٤ ، ١٩٥ .

(٥) قارن بشأن هذا الشرط بالمغنى ٢٠ ب/١٧٣ – ١٨٥ والتمهيد ١٨٤ ، ١٨٥ وأصول الدين ٢٧٥ – ٢٨١ وشرح النسفية ٢٨٤ – ٢٨٦ وفضائح الباطنية ٤٢ – ٤٤ والملل والنحل ١٩٥/١ وما بعدها وشرح الطحاوية ٤٢٠ – ٤٢٢ والفصل ٩٠/٤–٩٦ ومنهاج السنة ٨٢/٢ ، ٨٥ والأبكار ٢٨٤/٢ ب ومقالات الإسلاميين ١١٧/١ وانظر عقائد الأمامية للسنهوتى ص ٣٢٣–٣٤١ .

(٦) فى الأصل (لا يخالف) ولا هنا زائدة وإلا انعكس المعنى ، وقارن بالتمهيد ١٨٤ ومقالات الإسلاميين ١٣٥/٢ والأبكار ٢٨٤/٢ ب .

(٧) هذه الفكرة عند عبد الجبار فى المغنى ٢٠ ا/ ٢١٠–٢١١ والباقلانى تمهيد ١٨٤–١٨٥ وفى الأبكار ٢٨٤/٢ب و ٢٨٥ ا وانظر فضائح الباطنية ٢٠٦ – ٢٢٠ ومقدمة ابن خلدون ص ١٩٦ بشأن اشتراطهم العصمة .

(٨) اهتم الآمدى اهتماما كبيراً بإبطال دعوى العصمة بصورة لانكاد نجدها عند غيره من المتكلمين فنجده يخصص لها ما يزيد على عشرين صفحة من كتابه الأبكار ، ففى (٢٧٢/٢ ا ، ب) يذكر أدلة الشيعة على عصمة على ثم يرد عليهم فى ٢٧٤/٢ ا و ٢٨٠ ب وفى ٢٨٥ ب – ٢٩٥ ب ، ٣٠٧ ب – ٣٠٩ ا .

الراشدين واعترافهم بأَنهم ليسوا بمعصومين ؟ حتى إن [كل[1]] واحد منهم قد كان يرى الرأى ثم يرجع فيه ، ويطلب الآثار والأَخبار كطلب آحاد الناس ، وبعضهم يخالفه البعض، وذلك كما نقل عن على – عليه السلام – أنه قال : فى حق أمهات الأولاد : « اتفق رأيى ورأى عمر على أن لا يُبَعْن ، والآن فقد رأيت بيعهن[2] » . وبالضرورة عند اختلافهما لابد من وقوع الخطأ فى حق أحدهما ، ويخرج عن أن يكون معصوما .

بل وفى ذلك دلالة على انتفاء العصمة عن على أيضا ؛ فإنه لابد وأن يكون مصيبا فى إحدى الحالتين مخطئا فى الأُخرى ، ومع تطرق الخطأ إليه لا يكون معصوما .

فإذًا قد بان أن ما ذكروه ليس بمتعين فى الشرع، ولا وارد فى السمع ، بل مهما ظهر بالإشارات والعلامات ، و [البيان][3] من الأَفعال والأقوال ، ما يدل ظاهرا على استجماع ما شرطناه فى شخص مَّا جاز عقد الإمامة له ؛ لما أشرنا اليه ونبهنا عليه من قبل . ويكون حكمه فى معرفة ذلك منه حكم القضاة والولاة ، وكل من يتولى أمرا من أمور المسلمين .

ولهم أن يخلعوه[4] ، وإن شرط [غير ذلك ، إذا وجد منه ما[5]] يوجب الاختلال فى أمور الدين ، وأحوال المسلمين ، وما لأَجله يقام الأمام . وإن لم يقدروا على خلعه وإقامة غيره ، لقوة شوكته وعظم تأهبه[6] ، وكان ذلك مما يفضى إلى فساد العالم وهلاك / النفوس،

١٤٥/ا

---

(١) زيادة ليست بالأصل وراجع التمهيد للباقلانى (١٨٤ ، ١٨٥) . والآمدى هنا يورد فكرته وبعض الفاظه وقد استشهد الباقلانى على هذه المسألة من أقوال الأربعة الراشدين جميعاً . وقارن بالمغنى ٢٠ ا/٢١٢ – ٢١٤ ، ٢٢٠ و ص ١٤ ، ١٥ ، ٧٤ ، ٩٠ أيضاً – وانظر فى إبطال العصمة أيضاً فضائح الباطنية ١٤٢ – ١٤٥ والنسفية ٢٨٥ ، ٤٨٦ والاعتصام للشاطبى ٣٤٧/٢ ، ٣٤٨ .

(٢) أورده فى التمهيد ١٨٥ وقارن بالأبكار ٢٨٥/٢ ب – ٢٨٤ ا ، ب ٢٨٨ ا وقد أورد الشاطبى فى الأعتصام أخباراً أخرى عن على تفيد نفس المعنى ٣٥٨/٢ ، ٣٥٩ ، وانظر مختصر التحفة الأثنا عشرية ص ١٢١ .

(٣) كلمة تصعب قراءتها بالأصل أثبتها إجتهاداً ، وقد ذكر الآمدى شروطاً أخرى مختلفا فيها فى الأبكار ٢٨٤/٢ ا ٢٩٥ ب وقارن بالمغنى ٢٠ ا/٨٤ ، ٨٥، ١٠٠ ، ٣١٣ وبالفصل ١٠٢/٤ .

(٤) قارن بالأبكار ٢٨٣/٢ ب ، ٢٩٤ ا حيث يقرر حق الأمة فى خلعه إذا كان فى استمراره اختلال ما أقيم من أجله وقارن برأى المعتزلة فى المغنى ٢٠ ا/٢٠٣ ، ٢٠٤ ، ٢٠ ب/٧٦ ، ٨٤ – ٨٦ ، ٩٥ – ٩٦ ، ١٧٠ – ١٧٢ ، ٢٠٦ ، وبالتمهيد ١٨٦ ، ١٨٧ وأصول الدين ٢٧٨ ، ٢٧٩ والنسفية ٤٨٨ ، ٤٨٩ ، والفصل ١١١/٤ .

(٥) زدت هذه الكلمات – ومكانها بالأصل ممحو تماما – مستأنسا بالأبكار ٢٨٣/٢ ب .

(٦) فى الأصل (ما بهته) أثبتها إجتهاداً ، وفى الأبكار ٢٨٣/٢ (لقوة شوكته وعظم مراسه) .

وكانت المفسدة فى مقابله آكد من المفسدة اللازمة من طاعته ، أمكن ارتكاب أدنى المحذورين دفعا لأعلاهما[1] .

وإن كان ما طرأ عليه هو الكفر بعد الإسلام ، والردة بعد الإيمان ، فحالهم فى طاعته والانقياد إلى متابعته لا تتقاصر عن حال المكرَه على الردة أو القتل ، بالنسبة إلى المكرِه .

وعلى هذا إن لم يوجد فى العالم مستجمع لجميع شروط الإمامة ، بل من فقد فى حقه شيء كالعلم أو العدالة ونحوها ، فالواجب أن ينظر إلى المفسدة اللازمة من إقامته وعدم إقامته ، ويدفع أعلاهما بارتكاب أدناهما ، إذ الضرورات تبيح المحظورات ، وذلك كما فى أكل الميتة بالنسبة إلى حالة الاضطرار ، ونحوه . هذا تمام الطرف الأول .

(١) قارن بما مر فى ل ١٤٤ ا والتعليق هناك ، وبالغزالى فى فضائح الباطنية ١٩٢ - ١٩٤ وشرح الطحاوية ٣١٤ - ٣١٧ ومقدمة ابن خلدون ١٩٣ ، ١٩٤ ومقالات الإسلاميين ١٣٨/٢ والنظريات السياسية الإسلامية ٣٠١ - ٣١٣ .

الطرف الثانى

فى معتقد أهل السنة فى الصحابة ، وإمامة الخلفاء الراشدين والأئمة المهديين

ولا خلاف فيما بين أهل الحق أن أبا بكر كان إماما حقا[1] ، وذلك باتفاق المسلمين على إقامته ، واجتماع أهل الحق والعقد على إمامته ، واتباع الناس له فى أيام حياته ، وموافقة الصحابة له فى غزواته ، ونصبه للولاة والحكام ، وتنفيذ أوامره ونواهيه فى البلدان. وذلك مما لا قبل بمدافعته ، ولا سبيل إلى مجاحدته . وأن من تخلف عن بيعته فى مبدأ الأمر مثل علىّ وغيره لم يكن عن شقاق ونفاق ، وإنما كان لعذر وطروء أمر[2] ، وإلا فلو كان ذلك للشقاق ، والخروج عن الوفاق ، لأمر يكرهونه ولا يرتضونه ، لقد كان ذلك مما يسارعون إلى إنكاره ، ويبالغون فى إظهاره . لاسيما فى حق الصحابة الذين شاهدوا التنزيل ، وعرفوا التأويل[3] ، وكانوا — مع ماهم عليه من قوة اليقين ، والصلابة فى الدين — لا يراقبون فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لومة اللائمين ، ولا خوف المخوفين ، ولو كان ذلك [مما[4]]

(١) قارن بالأبكار (٢٩٥/٢ ب حتى ٣٠١ ا) وانظر فى بيان صحة إمامة أبى بكر « اللمع » ١٣٣ - ١٣٦ ، والأبانة ٩٢ - ٩٦ والتمهيد ١٨٧ - ١٩٧ ومنهاج السنة ١٧٥/٢ - ١٧٩ ، وأصول الدين ٢٨١ ، ٢٨٣ والفرقان لابن تيمية ٦٨ - ٧٠ تحقيق الشيخ محمود فايد ط ثانية والمغنى ٢٠ ا/٢٧٣ - ١٩٦ وشرح العقائد العضدية ٢٠٥ والفصل ١٠٩/٤ ، ١١٠ والنسفية ٤٨٠ ، ٤٨١ وانظر د.النشار نشأة الفكر ١٣٦/٢ - ١٥٤ . وانظر فى شبه الشيعة حول إمامة أبى بكر وردها منهاج السنة ١١٧/٣ - ١٣٩ ، ١٥٧/٢ - ١٧٥ ، ٢١٣/٤ - ٣٢١ والمغنى ٢٠ ا/ ٣٢٨ - ٣٥٦ ، ٢٠ ب/١٨٤ - ٢٧٤ وارجع للهامش رقم ٢ فى ص ٣٧٩ فيما سبق ..

(٢) انظر فى تخلف على وغيره عن البيعة لأبى بكر وحقيقة ذلك وسببه : المغنى ٢٠ ا/٢٨٢ - ٢٩٣ ، ٢٠ب /١١٣ - ١٨٤ والتمهيد ١٨٧ ، ١٨٨ وانظر العواصم من القواصم ط السلفية ١٣٧٥ هـ ص ٣٧ ، ٣٨، ٤٨ - ٥٠ ، والفصل ٩٦/٤ - ٩٨ وشرح العقائد العضدية ٣٠٥ واللمع ١٣٣ والأبكار ١٩١/٢ ا ، ٢٩٥/٢ ب ، ٢٩٦ ب ، ٣٠١ ا . وتاريخ الطبرى ٢٠٠/٣ وما بعدها ضمن حوادث سنة ١١ هـ ط الحسينية بمصر ، وشرح القوشجى -المقصد الخامس .

(٣) قارن بالأبكار ٢٩٢/٢ ب .

(٤) غير واضحة بالأصل ، أثبتها اجتهاداً .

ظهر ، لقد كانت العادة مما تُحيل تطابقَ الأمة على ترك نقله ، مع توفر الدواعى عليه ، وصرف الهمم إليه · واتفاقُ الأمة على ذلك مما يدل ضرورة على كونه أهلا للإمامة ، ومستجمعا ١٤٥/ ب لشرائطها / أيضا[1] .

ثم كيف ينكر ذلك مع ما عُرف من نسبه ، وعدالته [وعلمه[2] ،] وشجاعته ، وتصرفه فى البلاد ، وإصلاح نظام العباد ، بالآثار الدالة عليها ، والعلامات الواضحة المشيرة إليها ، على ما تواترت به الأخبار ، وتتالت به الآثار ، على ألسنة الثقات الأخيار ، وغير ذلك مما يكل عنه اللسان، ويتقاصر عن تسطيره البيان ، فوجب الاكتفاء بشهرتها عن ذكرها[3] .

ولكن قد يشكك بعض أهل الضلال ، ومن لم يثبت له قدم راسخ فى الاستنباط والاستدلال ، باستقالة أبى بكر من الامامة[4] وبقوله : « وُلِّيتُكُم ولستُ بِخَيرِكُم[5] » وقول عمر : « إن بيعة أبى بكر كانت فلتة وقى الله شرها ، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه[6] » هذا وأمثاله مما يتمسك به من[7] لا خلاق له من الروافض والإمامية ، الخارجين عن ربقة الدين .

وليس ذلك عند من له أدنى حظ من التفطن مما يؤثر[8] خيالا ولا إشكالا ، فإن الاستقالة لا تدل على عدم الاستحقاق لاسيما مع اتفاق الأمة على كونه مستحقا ، بل لعل ذلك لم يكن

---

(١) قارن بالأبكار ٢٩٥/٢ ب ، ٢٩٧ ا ، والتمهيد ١٨٩ – ١٩٧ والمغنى ٢٠ ا/٣٢١ – ٣٢٧ .

(٢) ممحوة تماما من الأصل ، أثبتها اعتماداً على الأبكار ٢٩٧/٢ ا .

(٣) وقد سبق ذكر بعضها فى لوحة ١٤٣ ا = ص ٣٧٩ و ٣٦١ ، وانظر الفصل ١١٢/٤ ، ١٣٥ – ١٤٧ والأبكار ٢٩٧/٢ ا ، ب .

(٤) انظر خبر الاستقالة فى ١٩٥ ، ١٩٦ من التمهيد ، وفى المغنى ٢٠ ا/٢٣٨ ، ٢٣٩ ومنهاج السنة ١١٧/٣ ، ١١٨ وشرح العضدية ٣٠٥ وفى الأبكار ٢٧٧/٢ ا ، ٢٩٦ ا ، ٣٠٠ ا .

(٥) قارن بالتمهيد ١٩٠ ، ١٩٥ وبالأبكار ٢٩٦/٢ ا . وقد نقلها الطبرى فى تاريخه فى أخبار سنة ١١ ﻫ ٢٠٣/٣ ط الحسينية بمصر ضمن كلام أبى بكر رضى الله عنه فى السقيفة .

(٦) قارن بالتمهيد ١٩٦ وما بعدها ، والمنهاج لابى تيمية ١١٨/٣ – ١٢٠ والمغنى ٢٠ ا / ٢٣٩ وراجع ما مر فى ل ٣٩ ا = ٣٦٨ وانظر الأبكار ٢٩٦/٢ ب . وتاريخ الطبرى ٢٠٠/٣ .

(٧) فى الأصل (ما) .

(٨) فى الأصل (لا يؤثر) و (لا) هنا زائدة وإلا انعكس المعنى وفسد .

إلا للفرار من حمل أعباء أمور المسلمين ، والخوف من شدة التكليف والتقليد[1] لتدبير أمور الدين ، أو الامتحان لتعرف الموافق من المخالف ، أو غير ذلك من الاحتمالات. ومع ذلك فلا ينهض الاقتيال[2] شبهة فى درء الاستحقاق.وكذلك قوله : « وليتكم ولست بخيركم » فإنه يحتمل أنه أراد التولية فى الصلاة[3] على عهد رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ومن المعلوم أنه لم يكن إذ ذاك أخير[4] من قوم فيهم الرسول ، ويكون فائدة ذكر ذلك الاحتجاج على جواز توليته بعد الرسول ، بطريق التنبيه بالأدنى على الأعلى ، ويحتمل أنه أراد بقوله : « ولستُ بخيرِكم » أى فى العشيرة والقبيلة ؛ إذ الهاشمى أفضل من القرشى ، وإن لم يكن شرطا فى الإمامة . ويحتمل انه أراد ذلك قبل التولية . وفى الجملة ليس يلزم من نفى الأفضلية أن يكون مفضولا ، بل من الجائز أن يكون مساويا ، ومع ذلك فعقد الإمامة له يكون جائزا بالاتفاق[5] .

[وقول][6] عمر – رضى الله عنه – مع ما كان يحتج على الناس بإمامته ، ويدعوهم إلى طاعته ، وتمسكه [فى ذلك[7]] / بعهد[8] أبى بكر وولايته لا يجوز أن يحمل على أن ١٤٦/ ا خلافته كانت باطلة ، وإلا فان ذلك مما يوجب الخبط فى قوله والهُجر فيه[9] . ولا يخفى على أحد ما كان عمر عليه من الأمانة والديانة ، والعقل الكامل والرزانة ، فمعنى قوله : « كانت فلتة » أى عن غير مشورة ، وقوله : « وقى الله شرها » أى شر الخلاف فيها ، وقوله : « فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه » ، أى إلى مثل مخالفة الأنصار ، فى نصبهم إمامين ، وقولهم : « منا أمير ومنكم أمير[10] » ومع هذه الاحتمالات وانقداح هذه الخيالات ، يخرج ما ذكروه

---

(١) كذا بالأصل ، والمقصود تقلد منصب الإمامة إنظر القاموس مادة قلد .

(٢) المقصود الاستقالة راجع القاموس ، والأبكار ٢٧٧/٢ ب ، ٣٠٠ ا .

(٣) فى الأصل (الصلالة) . (٤) كذا بالأصل .

(٥) أى باتفاق الجميع حتى من أوجب تولية الفاضل دون المفضول وانظر الأبكار ٣٠٠/٢ ب و ٣٠١ ا . ومقالات الإسلاميين ١٣٤/٢ ومقدمة ابن خلدون ١٩٧ ، ١٩٨ .

(٦) ممحوة بالأصل ، أثبتها إجتهاداً وانظر الأبكار ٢٦٤/٢ ا ، ٣٠٠ ب والتمهيد ١٩٦ ، ١٩٧ .

(٧) زيادة ليست بالأصل وانظر التمهيد ١٩٧ . (٨) فى الأصل (بعد) .

(٩) فى الأصل (فى قوله) . (١٠) روى هذا القول – ضمن أحداث السقيفة – ابن خلدون فى المقدمة ص ١٩٤ .

عن أن يكون قادحا ، ويلزم القول بإمامته ، والاعتراف بصحته توليته ، على ما وقع عليه اتفاق الأمة ، ومعتقد أهل السنة .

وأما باقى الخلفاء الراشدين ، كعمر وعثمان وعلى[1] – رضى الله عنهم أجمعين – فالسبيل إلى إثبات إمامتهم ، وصحة توليتهم ، واستجماعهم لشرائط الإمامة ، كإثبات ذلك فى حق أبى بكر – رضى الله عنه – وصحة عهد أبى بكر إلى عمر ، والشورى وعقد عبد الرحمن ابن عوف لعثمان ، فإنها تستند إلى الإجماع أيضا[2] . وكذا الحكم على قتلة عثمان ومقاتلى على بكونهم بغاة[3] ؛ فإن أسباب حِلِّ القتل وجواز قتال الإمام محصورة ، ولم يوجد شىء منها فى حق عثمان ولا على – عليه السلام .

ومع هذا كله فالواجب أن يحسن الظن بأصحاب الرسول ، وأن يكف عما جرى بينهم ، وألا يحمل شئ مما فعلوه أو قالوه إلا على وجه الخير وحسن القصد ، وسلامة الاعتقاد ، وأنه مستند إلى الاجتهاد ؛ لما استقر فى الأسماع ، وتمهد فى الطباع ، ووردت به الأخبار والآثار ، متواترة وآحادا[4] ، من غُرَر الكتاب ، والسنة ، واتفاق الأمة على مدحهم ، والثناء عليهم بفضلهم ، مما هو فى اشتهاره يغنى عن إظهاره ، وأن أكثر ما ورد فى حقهم من الأفعال الشنيعة ، والأمور الخارجة عن حكم الشريعة ، فلا أصل لها إلا تخرصات[5] أهل الأهواء ، وتصنعات الأعداء ، كالروافض والخوارج وغيرهم من السفساف ، ومن لا خلاق له من الأطراف[6] . وما ثبت نقله ولا سبيل إلى الطعن فيه ، فما كان يسوغ فيه الاحتمال ، والتأويل فيه بحال ، فالواجب أن يحمل على / أحسن الاحتمالات ، وأن يُنَزَّل على أشرف التنزيلات ، وإلا فالواجب

---

(١) قارن بالأبكار ٣٠١ ا – ٣٠٥ ب حيث يتكلم عن إمامة عمر ، اللوحات ٣٦٥ ب – ٣٠٧ ب حيث يثبت إمامة عثمان ويناقش ما نسب إليه ، وفى ٣٠٧ ا ، ب – ٣٠٩ ب ، يتكلم عن إمامة على وعن خصائصه ومميزاته رضى الله عنهم أجمعين.

(٢) قارن بالأبكار ٣٠١/٢ ا ، ٣٠٥ ب ، ٣٠٨ ا وبالتمهيد ١٩٧ – ٢٣٩ وأصول الدين ٢٨٦ والمغنى ٢٠ ب/٣–٧٥ وشرح النسفية ٤٨٠ ، ٤٨١ وشرح العضدية ٣٤٥ ، ٣٠٦ .

(٣) قارن بالتمهيد ٢١٣ وأصول الدين ٣٨٧ – ٢٩٣ والمغنى ٢٠ ب/٣٣ – ١١١ وإيثار الحق ٤٢٩ – ٤٥٨ – ٤٦٠ وراجع ما مر فى الورقة ٤٢ ا . وانظر مقالات الإسلاميين ١٢٧/٢ – ١٣١ .

(٤) راجع ما مر فى ١٣٨ ا ، ١٤٢ ا

(٥) فى الأصل (تحريصات)

(٦) قارن بالأبكار ٣٠١/٢ ا . والعقيدة الواسطية لابن تيمية ص ٢٦ – ٢٨ .

الكف عنه ، والانقباض منه ، وأن يُعتقد أن له تأويلا لم يوصل إليه ، ولم يوقف عليه ؛ إذ هو الأليق بأرباب الديانات ، وأصحاب المروءات ، وأسلم من الوقوع فى الزلات ، ولكون[1] سكوت الإنسان عما لا يلزمه الكلام فيه أرجى له من أن يخوض فيما لا يعنيه ، لاسيما إذا احتمل ذلك الزلل والوقوع بالظن والرجم بالغيب فى الخطل[2] .

ويجب – مع ذلك – أن يُعتقد أن أبا بكر أفضل من عمر ، وأن عمر أفضل من عثمان ، وأن عثمان أفضل من على ، وأن الأربعة أفضل من باقى العشرة ، والعشرة أفضل ممن عداهم من أهل عصرهم ، وأن أهل ذلك العصر أفضل ممن بعدهم ، وكذلك من بعدهم أفضل ممن يليهم . وأن مستند ذلك ليس إلا الظن ، وما ورد فى ذلك من الآثار ، وأخبار الآحاد ، والميل من الأمة إلى ذلك ، بطريق الاجتهاد[3] .

وفيما ذكرناه غنية للمبتدئين ، [وشفاء[4]] للمنتهين ، عند من نظر بعين الاعتبار ، وله قدم راسخ فى الاختبار .

والمسئول من بارئ النسم ، ومعيد الرمم[5] ، أن ينيلنا فائدته ، ويعقبنا عائدته ، حين الفقر والفاقة ، وضعف الطاقة ، فى يوم القصاص ، حيث لات حين مناص ، وأن يصلى على صفوته من الرسل محمد وآله وأصحابه ؛ إنه أرجى مسئول وأعطف مأمول .

---

(١) فى الأصل (ولكن) .

(٢) قارن بما مر فى أول هذا القانون وبما فى الأبانة ٩٥ ، ٩٦ والتمهيد ٢٢٠ – ٢٣٩ وأصول الدين ٢٨٩ – ٢٩١ وشرح الطحاوية ٤١٤ – ٤٢٢ وإيثار الحق على الخلق ٤٥٣ – ٤٨٢ والفصل ١٥٣/٤ – ١٦٣ وشرح الغضدية ٣٠٥ وشرح النسفية ٤٨٠ ، ٤٨٢ والأبكار ٢٩٥/٢ ب – ٣٠٩ ا .

(٣) قارن بالأبكار ٢٠٩/٢ ا – ٢١٠ ا – ٢٦٩ ب – ٢٧١ ب وشرح النسفية ٤٧٧ – ٤٨٠ والمغنى ٢ ب/١١٢ – ١٤٤ والفصل ٢٥/٤ – ٣٠ . ومقالات الإسلاميين ١٣١/٢ ، ١٣٢ والعقيدة الواسطية حيث يحكى ابن تيمية اختلاف أهل السنة فى مسألة التفضيل ويقول : إنها « ليست من الأصول التى يضلل المخالف فيها عند جمهور أهل السنة » .

(٤) غير واضحة أثبتها اجتهاداً ، ويمكن أن تقرأ (وسعادة) .

(٥) قارن بافتتاحية « الإرشاد » للجوينى ص ١ وبخاتمة الأبكار فى نهاية الجزء الثانى ورقة ٣١١ ا .

والحمد لله رب العالمين[1] ، وبه نستعين ، والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين محمد خاتم [النبيين][2] وعلى آله وصحبه أجمعين .

وكان الفراغ من نسخه الخامس عشر من شهر

رجب سنة ثلاث[3] وستمائة وذلك بثغر

الإسكندرية بالمدرسة العادلية ، والسلام

وحسبنا الله ونعم الوكيل[4]

---

(١) يبدو أن هذه بداية كلام الناسخ نظراً لتكرار الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم والاستعانة التى لا يذكرها المؤلفون عادة فى خواتيم الكتب .

(٢) غير واضحة فى الأصل .

(٣) ويمكن أن تقرأ « ثلاثين » نظراً للطريقة الخاصة التى يتبعها الناسخ فى رسم أواخر الكلمات – انظر الصور المرفقة .

(٤) فى الصفحة التالية لهذا ، وهى آخر صفحة فى الأصل توجد بعض الكلمات أمكن أن أتبين منها ما يلى :

وملاك هـذا . . نعم الإياب

أرو بيتين

لكل نبى . . . .

بين رفد وتمتع . . . . إلى قبل الناس

يثق بالمعطى

كما يوجد على نفس الصفحة خاتم الوقف لمكتبة « شهيد على » .

فهارس الكتاب (*)

---

* روعى فى هذه الفهارس الترتيب الهجائى مع إسقاط « ابن ، أبو . الألف واللام » ، عـــدا فهرس الآيات القرآنية فقد روعى فيـــه ترتيبهـــا فى المصحف الشريف ، والموضوعات فقد روعى فيها ترتيب ورودهـــا فى الكتاب .

١ - فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
تصدير - بقلم السيد الأستاذ محمد أبي الفضل إبراهيم - رئيس لجنة إحياء التراث بالمجلس ...	١ م
مقدمة التحقيق	
صورة اللوحة الثانية من المخطوط	
صورة اللوحة الأخيرة من المخطوط	
الصفحة الأولى من الأصل	١
مقدمة المؤلف	٣
القانون الأول : فى إثبات الواجب بذاته	٧
القانون الثانى : فى إثبات الصفات ، وإبطال تعطيل من ذهب إلى نفيها	٢٥
(ا) القاعدة الأولى : فى مسألة الأحوال...	٢٧
(ب) القاعدة الثانية : فى إثبات الصفات النفسية	٣٨
(١) الطرف الأول : فى إثبات صفة الإرادة	٥٢
(٢) الطرف الثانى : فى إثبات صفة العلم	٧٦
(٣) الطرف الثالث : فى إثبات صفة القدرة	٨٥
(٤) الطرف الرابع : فى إثبات صفة الكلام	٨٨
(٥) الطرف الخامس : فى إثبات الإدراكات	١٢١
(٦) خاتمة جامعة لهذا القانون	١٣٤
القانون الثالث : فى وحدانية البارى - تعالى -	١٥١
القانون الرابع : فى إبطال التشبيه ، وبيان ما يجوز على الله تعالى وما لا يجوز	١٥٧
(ا) القاعدة الأولى : فى بيان ما يجوز على الله تعالى (مسألة الرؤية)	١٥٩
(ب) القاعدة الثانية : فى إبطال التشبيه وبيان ما لا يجوز على الله تعالى	١٧٩
القانون الخامس : فى أفعال واجب الوجود	٢٠١
(ا) القاعدة الأولى : فى أنه لا خالق إلا الله تعالى	٢٠٣
(ب) القاعدة الثانية : فى نفى الغرض والمقصود عن أفعال واجب الوجود ...	٢٢٤

٢ – فهرس الآيات القرآنية

السورة	الآية	الصفحة
البقـــرة :	٨	٣١٠
	٢٣	٣٥٢
	٣٠	١٢٧
	٤٣	٣١٢
	٥٤	٩٥
	٨١	٣٠٣
	١١٣	١١٢
	١٢٥	١٣٩
	١٤٣	٣١١
	١٦٩	٣٦٧
	١٧٩	٣٤٣
	١٨٥	٦٩
	١٨٨	٣٦٧
	٢٠٥	٦٨
	٢٦١	٢٣١
آل عمران :	١١٠	٣٦٥
	١٦٩	٢٩٦
النســاء :	١٤	٣٠٣
	٤٨	٣٠٦
	٩٣	٣٠٣
	١٤٨	٦٨
	١٥٣	١٧٢
	١٧١	١٣٩
المائدة :	١١٠	٣٤٤
الأنعـام :	٢٨	٢٣١
	٣٥	٣٧١
	١٠٣	١٧٦ و١٧٧
الأعـراف :	٤٥	٣
	٥٤	١٠٩ و١٣٧ و٣٠٦
	١٣٨	١٧٢ و١٧٣
	١٤٣	١٧٢
	١٧٣	١١٧
	١٩٩	٣٤٢
التوبـة :	٦	٩٦
	١١٨	١٧٢
يونـس :	٣	١٣٧
	٣٨	٣٥٣
هـــود :	٧	٣٤٤
	١٣	٣٥٢
	٩٧	١٠٩
يوسف :	١٧	٣٠٩
	٨٢	١٤٣
الرعـد :	٢	١٣٧
	٤	٣٤٢
	١٦	١٧٧
	٣٩	٣٥٨

٣ – فهرس الأحاديث

٤ ــ فهرس الشعر

البيت	البحر	القائل	الصفحة	التعليق
١ــ أنا الموت الذى خبرت عنه / فليس لها رب منى نجـاء	الوافر	جرير	١٧٦	٤
٢ــ فإن يك صدر هذا اليوم ولى / فإن غداً لناظره قريب	الوافر	قراد بن أجدع	١٧٥	٣
٣ــ فأصبحت مولاها من الناس كلهم / وأحرى قريش أن يهاب ويحمدا	الطويل	الأخطل	٣٨٧	٦
٤ــ ويوم بذى قار رأيت وجوههم / إلى الموت من وقع السيوف نواظرا	الطويل	ــ	١٧٥	٧
٥ــ إنى إليك لما وعدت لناظر / نظر الذليل إلى العزيز القاهر	الكامل	الشطر الأخير لعبدالرحمن ابن حسان حماسة البحترى ص ٣٩٦	١٧٥	٥
٦ــ قد استوى بشر على العراق / من غير سيف ودم مهراق	الرجز	الأخطل	١٤١	٧
٧ــ إن الكلام لفى الفؤاد وإنما / جعل اللسان على الفؤاد دليلا	الكامل	الأخطل	٩٧	٤
٨ــ حسدوا الفتى إذ لم ينالوا سعيه / فالقوم أعداء له وخصوم	الكامل	أبوالأسود الدؤلى	٦م	٣
٩ــ ضحوا بأشمط عنوان السجود به / يقطع الليل تسبيحاً وقرآنا	البسيط	حسان بن ثابت	١٠٨	٣

٥ ــ فهرس الأعلام (*)

(*) تنبيه : العلامة : (ــ) فى هذا الفهرس لا تعنى أكثر من الفصل بين الرقمين مثل : (،) .

حرف البـاء

حرف التاء

حرف الجيم

حرف الحاء

حرف الخاء

حرف الدال

حرف الذال

حرف الراء

حرف الزاى

حرف السين

حرف الشين

حرف الصاد

حرف الضاد

حرف الطاء

حرف العين

حرف الغين

حرف الفاء

حرف القاف

حرف الكاف

حرف اللام

حرف الميم

حرف النون

حرف الهاء

حرف الواو

حرف الياء

٦ – فهرس الفرق والطوائف

٧ – فهرس الأماكن والبلدان

٨ — فهرس المصطلحات والمسائل

(ث)

(ج)

(ض)

(ط)

(ظ)

(ع)

(ك)

(ل)

(م)

(ن)

٩ – فهرس المراجع

ا – الكتب المطبوعة

مسلسل	اسم المؤلف	عنوان الكتاب وبياناته
١	الآلوسى (د. حسام محيي الدين)	حوار بين الفلاسفة والمتكلمين – مشكلة الوجود – مطبعة الزهراء ببغداد سنة ١٩٦٧ م.
	الآلوسى (محمود شكرى)	مختصر التحفة الإثنا عشرية، بتحقيق محب الدين الخطيب ط السلفية بمصر.
٢	الآمدى (أبو الحسن على بن أبى على)	الاحكام فى أصول الأحكام – ط القاهرة سنة ١٩١٤ وقد اعتمدت أحيانا على النسخة المطبوعة بمؤسسة الحلبى سنة ١٩٦٧.
٣	الآمدى (أبو الحسن على بن أبى على)	منتهى السول فى علم الأصول – مطبعة صبيح بالقاهرة دون تاريخ.
٤	إبراهيم (د. زكريا ...)	مشكلات فلسفية – مشكلة الحرية، مكتبة مصر ط سنة ١٩٦٣ م.
٥	ابن الأثير الجزرى (أبو السعادات محمد بن محمد الشيبانى)	جامع الأصول ط القاهرة.
٦	ابن الأثير الجزرى (عز الدين بن محمد الشيبانى)	اللباب فى تهذيب الانساب ط القاهرة سنة ١٣٥٧هـ.
٧	أحمد أمين (الأستاذ الدكتور ..)	حى بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردى، دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٩ م.
٨	أحمد أمين (الأستاذ الدكتور ..)	ضحى الإسلام ج١ مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٦١ ضحى الإسلام ج٣ لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٦.

مسلسل	اسم المؤلف	عنوان الكتاب وبياناته
٩	أحمد زكى صفوت	جمهرة خطب العرب ج ١ ط أولى بمصر.
١٠	الأخطل (غويث بن غوث – الشاعر)	ديوان الأخطل، المطبعة الكاثوليكية ببيروت سنة ١٨٩١.
١١	إخوان الصفا	رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، ط القاهرة المكتبة التجارية الكبرى سنة ١٩٢٨ م. صبيح بالقاهرة سنة ١٩٣٩ م.
١٢	الاسفرايينى (أبو المظفر ..)	التبصير فى الدين بتحقيق الشيخ زاهد الكوثرى ط الخانجى بمصر سنة ١٩٥٥.
١٣	الأشعرى (على بن إسماعيل – الإمام)	الإبانة عن أصول الديانة، ط حيدر آباد الدكن بدون تاريخ.
١٤	الأشعرى (على بن إسماعيل – الإمام)	مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين بتحقيق الشيخ محيي الدين عبد الحميد، النهضة المصرية سنة ١٩٥٠.
١٥	الأشعرى (على بن إسماعيل – الإمام)	كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع بتحقيق د. حمودة ط الخانجى بالقاهرة سنة ١٩٥٥م
١٦	ابن أبى أصيبعة (موفق الدين أحمد ابن القاسم)	عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، ط بيروت سنة ١٩٥٦ م. واعتمدت أحيانا مع التنبيه على طبعة القاهرة سنة ١٣١١ هـ.
١٧	إقبال (د. محمد أقبال الشاعر المفكر)	تجديد التفكير الدينى فى الإسلام – ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٥٥
١٨	الباقلانى (أبو بكر محمد بن الطيب ..)	إعجاز القرآن، ط مصطفى البابى الحلبى سنة ١٩٥١ بالقاهرة.
١٩	الباقلانى (أبو بكر محمد بن الطيب ..)	البيان ...، ط بيروت سنة ١٩٥٠ م.
٢٠	الباقلانى (أبو بكر محمد بن الطيب ..)	التمهيد فى الرد على الملحدة والرافضة ... بتحقيق الخضيرى وأبى ريدة دار الفكر العربى بالقاهرة سنة ١٩٤٧ م.
٢١	بدوى (الأستاذ الدكتور أحمد أحمد)	الحياة الأدبية فى عصر الحروب الصليبية فى مصر والشام ط مكتبة نهضة مصر بالقاهرة دون تاريخ.

مسلسل	اسم المؤلف	عنوان الكتاب وبياناته
٢٢	بدوى (الأستاذ الدكتور أحمد أحمد)	الحياة العقلية فى عصر الحروب الصليبية فى مصر والشام أولى فى نهضة مصر بالقاهرة دون تاريخ .
٢٣	بدوى (الأستاذ الدكتور عبد الرحمن.)	أفلوطين عند العرب ، مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٥ .
٢٤	بدوى (الأستاذ الدكتور عبد الرحمن.)	التراث اليونانى فى الحضار الإسلامية (مترجم) مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٦ م .
٢٥	البستانى (المعلم بطرس ...)	دائرة معارف البستانى ، ط بيروت سنة ١٨٧٦ وكذا طبعة سنة ١٩٥٦ لما فيها من زيادات .
٢٦	البغدادى (إسماعيل باشا . .)	هدية العارفين ، ط استانبول سنة ١٩٥٥ م .
٢٧	البغدادى (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر)	أصول الدين ، مطبعة الدولة باستانبول سنة ١٩٢٨
٢٨	البغدادى (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر)	الفرق بين الفرق بتحقيق محمد بدر ، مطبعة المعارف بمصر سنة ١٩١٠م .
٢٩	البغدادى (صفى الدين . . .)	مراصد الإطلاع فى أسماء الأمكنة والبقاع ، ط الحلبى سنة ١٩٥٤ بمصر .
٣٠	البهى (الأستاذ الدكتور محمد ...)	الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ، ج/١ ط ٢ بالقاهرة سنة ١٩٤٨ م .
٣١	البيرونى (أبو الريحان محمد بن أحمد)	الآثار الباقية من القرون الخالية ــ نشرة المستشرق سخاو ، ليبزج سنة ١٩٢٣ م .
٣٢	البيضاوى (ناصر الدين عبد الله بن عمر)	أنوار التنزيل وأسرار التأويل المشهور بتفسير البيضاوى ط الميمنية بالقاهرة سنة ١٩٠٢ م .
٣٣	بينس (د.س بينس . . .)	مذهب الذرة عند المسلمين ــ ترجمة د.أبو ريدة، النهضة المصرية سنة ١٩٤٦ م .
٣٤	البيهقى (أبو بكر أحمد بن الحسين النيسابورى)	الأسماء والصفات بتعليق الشيخ زاهد الكوثرى وتقديم الشيخ سلامة العزامى مطبعة السعادة بمصر .
٣٥	الترمذى (أبو عيسى محمد بن عيسى)	سنن الترمذى ط القاهرة ١٩٥٠ م
٣٦	ابن تغرى بردى الأتابكى	النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة ، ط دار الكتب المصرية سنة ١٩٣٦ .

مسلسل	اسم المؤلف	عنوان الكتاب وبياناته
٣٧	التفتازانى (سعد الدين . . .)	شرح العقائد النفسية ، ط محمد على صبيح بالقاهرة سنة ١٩٣٩ م .
٣٨	توماس آرنولد ــ مع مجموعة من المستشرقين	تراث الإسلام ــ ترجمة د.الطويل وآخرين ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٦م.
٣٩	ابن تومرت (محمد بن تومرت المهدى)	أعز ما يطلب ــ نشرة جولد تسيهر ، الجزائر سنة ١٩١٣م.
٤٠	ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم)	الاحتجاج بالقدر ، مكتبة السنة المحمدية بالقاهرة دون تاريخ .
٤١	» » »	إيضاح الدلالة فى عموم الرسالة ــ نشر وتعليق الشيخ منير الدمشقى ، مصر سنة ١٣٦٩ هـ .
٤٢	» » »	بغية المرتاد (ضمن فتاوى ابن تيمية) مطبعة كردستان العلمية بالقاهرة سنة ١٣٢٩ هـ .
٤٣	» » »	جامع الرسائل ط القاهرة سنة ١٣٨٩ هـ .
٤٤	» » »	الرسالة التدمرية ، مطبعة الإمام بمصر دون تاريخ.
٤٥	» » »	الرسالة القبرصية ، مطبعة أنصار السنة المحمدية سنة ١٩٤٦ م .
٤٦	» » »	الرسالة المدنية ، ط ٣ سنة ١٣٦٥ هـ بمكتبة السنة المحمدية بالقاهرة .
٤٧	» » »	شرح العقيدة الاصفهانية ــ ضمن مجموعة فتاوى ابن تيمية ط القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ .
٤٨	» » »	عقيدة أهل السنة ، نشر مكتبة السنة المحمدية بالقاهرة دون تاريخ .
٤٩	» » »	العقيدة الواسطية ، نشر مكتبة السنة المحمدية بالقاهرة دون تاريخ .
٥٠	» » »	فتاوى ابن تيمية ، مطبعة كردستان العلمية ــ القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ .
٥١	» » »	الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان بتحقيق الشيخ محمود عبد الوهاب فايد . ط محمد على صبيح بالقاهرة سنة ١٩٥٨ .

مسلسل	اسم المؤلف	عنوان الكتاب وبياناته
٥٢	» » » »	القضاء والقدر ، مكتبة أنصار السنة المحمدية بالقاهرة سنة ١٩٦٣ م .
٥٣	» » » »	مجموعة تفسير ابن تيمية ، ط بومباى سنة ١٩٥٤م
٥٤	» » » »	مجموعة الرسائل والمسائل ، ط القاهرة مطبعة المنار سنة ١٩٣٢ م .
٥٥	» » » »	معارج الوصول إلى معرفة أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول . طبع بمعرفة دار الزينى للطباعة والنشر بالقاهرة دون تاريخ .
٥٦	» » » »	منهاج السنة النبوية ، المطبعة الاميرية ببولاق سنة ١٣٢١ ، وقد رجعت أحيانا إلى نشرة الأستاذ الدكتور محمد رشاد سالم .
٥٧	ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم)	موافقة صحيح المنقول — بتحقيق حامد الفقى وآخر ط. السنة المحمدية بالقاهرة ١٩٥١ وقد اعتمدت فيما لم ينشر منه على نسخة خطية لدى د.محمد رشاد سالم .
٥٨	» » » »	نقض المنطق — بتحقيق محمد عبد الرازق حمزه وآخر — ط . السنة المحمدية بالقاهرة ١٩٥١ م .
٥٩	» » » »	الواسطة بين الخلق والحق — بتحقيق عبد الرزاق حمزة ط. السنة المحمدية دون تاريخ .
٦٠	الجامى (ملا عبد الرحمن . .)	الدرة الفاخرة (ملحق بكتاب أساس التقديس للامام الرازى) ط.محى الدين الكردى بالقاهرة دون تاريخ .
٦١	الجرجانى (السيد الشريف على بن محمد)	التعريفات — المطبعة الوهبية بالقاهرة سنة ١٢٨٣هـ
٦٢	الجرجانى (السيد الشريف على بن محمد)	شرح المواقف — مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٢٥هـ .

مسلسل	اسم المؤلف	عنوان الكتاب وبياناته
٦٣	جرير (بن عطيه الخطفى)	ديوان جرير — ط.دار صادر ببيروت ١٩٦٠ م .
٦٤	ابن الجوزى (جمال الدين عبد الرحمن)	تلبيس ابليس — نشر وتعليق منير الدمشقى — المطبعة المنيرية بالقاهرة دون تاريخ .
٦٥	جولد تسيهر (أجناس المستشرق)	العقيدة والشريعة فى الإسلام — ترجمة د.يوسف موسى وآخرين ط.دار الكتاب العربى سنة ١٩٥٩
٦٦	الجوينى (إمام الحرمين أبو المعالى عبد الملك بن عبد الله)	الارشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد — بتحقيق د.يوسف وآخر نشر الخانجى بالقاهرة سنة ١٩٥٠ م .
٦٧	الجوينى (إمام الحرمين أبو المعالى عبد الملك بن عبد الله)	الشامل فى أصول الدين جـ/١ بتحقيق هلموت كلوبفر — دار العرب للبستانى القاهرة ١٩٦١/٦٠
٦٨	الجوينى (إمام الحرمين أبو المعالى عبد الملك بن عبد الله)	العقيدة النظامية بتحقيق زاهر الكوثرى ط.الأنوار بمصر سنة ١٩٤٨ .
٦٩	الجوينى (مصطفى الصاوى)	منهج الزمخشرى فى تفسير القرآن — ط.دار المعارف بالقاهرة ١٩٥٩ م .
٧٠	حاجى خليفة (مصطفى بن عبد الله كاتب جلبى)	كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون ط. بولاق سنة ١٢٧٤ هـ .
٧١	الجيلانى (الشيخ عبد القادر)	الغنية لطالبى طريق الحق — ط.الموسوعات بالقاهرة سنة ١٩٠٤ م .
٧٢	ابن حجر (العسقلانى أبو الفضل أحمد ابن على) .	لسان الميزان جـ/٣ — ط.حيدر آباد سنة ١٣٣٠ هـ .
٧٣	ابن أبى الحديد (عز الدين)	شرح نهج البلاغة — دار الكتب العربية بالقاهرة سنة ١٩١١ م .
٧٤	ابن حزم (أبو محمد على ابن أحمد الظاهرى)	الفصل فى الملل والأهواء والنحل ط.الأدبية بمصر سنة ١٣١٧ هـ .
٧٥	حسان بن ثابت (شاعر الرسول)	ديوان حسان بن ثابت — دار صادر ببيروت سنة ١٩٦١ م .
٧٦	حسن عبد الوهاب	تاريخ المساجد الأثرية ط.دار الكتب المصرية سنة ١٩٣٦ م .

مسلسل	اسم المؤلف	عنوان الكتاب وبياناته
٧٧	أبو الحسين البصرى (محمد بن على)	كتاب المعتمد فى أصول الفقه بتحقيق الأساتذة محمد حميد الله وحسن حنفى ومحمد بكر نشر المجمع العلمى الفرنسى بدمشق سنة ١٩٦٤ م .
٧٨	الحصنى (أبو بكر تقى الدين بن محمد)	دفع شبه من شبه — ط. الحلبى بالقاهرة ١٣٥٠ هـ.
٧٩	الحلبى (إبراهيم بن مصطفى)	اللمعة فى تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد ط. الأنوار بالقاهرة ١٩٣٩م.
٨٠	حلمى (الأستاذ الدكتور محمد حلمى أحمد)	الحياة العلمية فى مصر والشام فى القرنين ٦، ٧ هـ (بحث مستخرج من المجلة التاريخية المصرية العدد ٧) ط. الرسالة بالقاهرة سنة ١٩٥٨ م .
٨١	د. محمد حلمى أحمد	مقدمة تحقيق كتاب (الروضتين فى تاريخ الدولتين — لأبى شامة) .
٨٢	ابن خلدون (عبد الرحمن بن خلدون)	المقدمة ط. المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة دون تاريخ .
٨٣	ابن خلكان (شمس الدين أحمد ابن إبراهيم)	وفيات الاعيان — بتحقيق الشيخ محمد محيى الدين عبدالحميد ط. النهضة المصرية بالقاهرة سنة ١٩٤٨م.
٨٤	الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد)	كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندى المكتبة الكاثوليكية ببيروت ١٩٥٧ م .
٨٥	الخيالى (أحمد بن موسى)	حاشية على شرح العقائد النسفية ط. صبيح بالقاهرة سنة ١٩٣٩ .
٨٦	الدؤلى (أبو الأسود)	ديوان أبى الأسود الدؤلى بتحقيق عبد الكريم الدجيلى طبع بغداد سنة ١٩٥٤ م .
٨٧	الدوانى (جلال الدين محمد بن أسعد)	شرح العضدية ط. الخيرية بمصر ١٣٢٢ هـ .
٨٨	الذهبى (شمس الدين)	العبر فى خبر من غبر بتحقيق د. صلاح المنجد ط. الكويت سنة ١٩٦٦ م .
٨٩	الذهبى (شمس الدين)	ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ط. السعادة بمصر سنة ١٣٢٥ هـ .
٩٠	الرازى (فخر الدين محمد بن عمر)	الأربعين فى أصول الدين ط. حيدر آباد سنة ١٣٥٣هـ
٩١	» » »	أساس التقديس ط. كردستان العلمية بالقاهرة دون تاريخ .

مسلسل	اسم المؤلف	عنوان الكتاب وبياناته
٩٢	الرازى (فخر الدين محمد بن عمر)	شرح الإشارات ومعه شرح النصير الطوسى — ط. الخيرية بمصر سنة ١٣٢٥ هـ.
٩٣	» » »	اعتقادات فرق المسلمين والمشركين — بتحقيق د. على النشار ط. النهضة المصرية سنة ١٩٣٨ م
٩٤	» » »	محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ط. الحسينية بمصر سنة ١٣٢٣ هـ .
٩٥	» » »	معالم أصول الدين (بهامش المحصل ط. الحسينية سنة ١٣٢٣ هـ .
٩٦	الرازى (قطب الدين محمود بن محمد)	تحرير القواعد المنطقية تحقيق د. بيصار ط. الحلبى دون تاريخ .
٩٧	الرازى (قطب الدين محمود بن محمد)	المحاكمات بين الفخر الرازى والنصير الطوسى ط. الاستانة سنة ١٢٩٠ هـ .
٩٨	ابن رشد (الحفيد)	تهافت التهافت تحقيق د. سليمان دنيا دار المعارف سنة ١٩٦٤ م .
٩٩	ابن رشد (الحفيد)	مناهج الأدلة تحقيق د. محمود قاسم ط. الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٤ م .
١٠٠	أبو ريدة (الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادى)	الكندى وفلسفته دار الفكر العربى سنة ١٩٥٠ م .
١٠١	الريس (الأستاذ الدكتور محمد ضياء الدين)	النظريات السياسية الإسلامية ط. دار المعارف سنة ١٩٧٠ م .
١٠٢	الزركلى (خير الدين)	الاعلام — طبعة ثانية .
١٠٣	زهدى جار الله	المعتزلة مطبعة مصر بالقاهرة سنة ١٩٤٧ م .
١٠٤	الزمخشرى (جار الله أبو القاسم محمد ابن عمر)	الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل — المكتبة التجارية الكبرى بمصر سنة ١٩٥٣، ١٩٥٤ م .
١٠٥	سبط ابن الجوزى (شمس الدين أبو المظفر)	مرآة الزمان فى تاريخ الاعيان ط. حيدر آباد سنة ١٩٥١ م .
١٠٦	السبكى تاج الدين عبد الوهاب ابن على	طبقات الشافعية ط. الحسينية بالقاهرة .
١٠٧	سركيس (يوسف اليان سركيس)	معجم المطبوعات العربية والمعربة ط. القاهرة ١٩٢٨
١٠٨	أبو السعود (محمد بن محمد)	تفسير العلامة أبى السعود ط. العصور بمصر ١٩٢٨

مسلسل	اسم المؤلف	عنوان الكتاب وبياناته
١٠٩	السيالكوتى (عبد الحكيم)	حاشية على شرح العقائد النسفية ط. صبيح بمصر سنة ١٩٣٩ م.
١١٠	ابن سينا (أبو على الحسين بن عبد الله)	الإشارات والتنبيهات — مع شرح الطوسى بتحقيق د. دنيا دار المعارف سنة ١٩٥٧ م.
١١١	ابن سينا (أبو على الحسين بن عبد الله)	تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ط. هندية بمصر سنة ١٩٠٨ م.
١١٢	ابن سينا (أبو على الحسين بن عبد الله)	رسالة الحدود (ضمن تسع رسائل).
١١٣	ابن سينا (أبو على الحسين بن	فى القوى الإنسانية ضمن تسع رسائل.
١١٤	ابن سـينا	الشفاء — الفن الثانى والفن الثالث من الطبيعيات بتحقيق د. محمود قاسم ط. دار الكاتب المصرى ١٩٦٩ م.
١١٥	« «	النجاة نشر الكردى بالقاهرة ١٩٣٨ م.
١١٦	السيوطى (جلال الدين عبد الرحمن)	جهد القريحة فى تجريد النصيحة (ضمن صون المنطق والكلام) ط مصر.
١١٧	« «	اتمام الدراية لقراء النقاية (بهامش مفتاح العلوم) ط. التقدم بمصر دون تاريخ.
١١٨	« «	الاتقان فى علوم القرآن — ط الحلبى بمصر ١٩٥١ م.
١١٩	« «	حسن المحاضرة ط. القاهرة ١٩٠٩ م.
١٢٠	« «	الجامع الصغير ط. الحلبى بمصر.
١٢١	« «	لب اللباب فى تاريخ الانساب بتحقيق بطرس يوحنا ط. أوروبا ١٨٤٣ م.
١٢٢	« «	اللآلى المصنوعة ط. القاهرة سنة ١٣٥٢ هـ.
١٢٣	الشاطبى (أبو اسحاق ابراهيم بن موسى)	الاعتصام — بتحقيق رشيد رضا مطبعة السعادة بمصر بدون تاريخ.
١٢٤	شاكر (الشيخ أحمد . .)	الباعث الحثيث إلى علم مصطلح الحديث ط. صبيح بالقاهرة بدون تاريخ.
١٢٥	أبو شامه (شهاب الدين عبد الرحمن بن اسماعيل)	كتاب الروضتين فى أخبار الدولتين بتحقيق د. حلمى ط. القاهرة ١٣٧٧ هـ.

مسلسل	اسم المؤلف	عنوان الكتاب وبياناته
١٢٦	« «	الذيل على الروضتين ط. القاهرة ١٩٤٧ م.
١٢٧	ابن الشحنة (أبو الوليد محب الدين ابن محمد)	روضة المناظر (بهامش ج ٧ — ج ٩ من تاريخ ابن المنير) ط. بولاق ١٢٩٠ هـ.
١٢٨	الشرقاوى (الشيخ عبد الله)	فتح المبدى بشرح مختصر الزبيدى ط القاهرة.
١٢٩	الشهرستانى (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم)	الملل والنحل (بهامش الفصل لابن حزم) ط. الأدبية بالقاهرة سنة ١٣١٧ هـ.
١٣٠	الشهرستانى (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم)	نهاية الأقدام فى علم الكلام بتحقيق الفريد جيوم ط. المثنى ببغداد بدون تاريخ.
١٣١	الشيبى (د. كامل مصطفى)	الصلة بين التصوف والتشيع ط. الزهراء ببغداد سنة ١٩٦٣ م.
١٣٢	الشيرازى (صـدر الدين محمد ابن إبراهيم)	الأسفار الأربعة ط حجر بالهند سنة ١٢٨٢ هـ.
١٣٣	صبرى (الشيخ مصطفى)	موقف البشر تحت سلطان القدر ط. القاهرة سنة ١٩٣٣ م.
١٣٤	صبرى (الشيخ مصطفى)	القول الفصل (طبع الحلبى سنة ١٣٦١ هـ).
١٣٥	الصدفى (رزق الله منقريوس)	تاريخ دول الإسلام جـ٢ ط. الهلال بالفجالة بمصر سنة ١٩٠٧ م.
١٣٦	ابن الصلاح (تقى الدين أبو عمرو بن عبد الرحمن)	فتاوى ابن الصلاح طبع المنيرية بالقاهرة.
١٣٧	طاش كوبرى زاده (عصام الدين أحمد بن مصطفى)	مفتاح السعادة ط. حيدر آباد سنة ١٣٢٨ هـ.
١٣٨	الطبرى (محمد بن جرير)	تاريخ الطبرى جـ٣ ط. القاهرة المطبعة الحسينية بدون تاريخ.
١٣٩	الطوسى (أبو نصر عبد الله السراج)	اللمع بتحقيق د. عبد الحليم محمود وآخر ط. القاهرة سنة ١٩٦٠ م.
١٤٠	الطوسى (نصير الدين)	شرح الإشارات بتحقيق د. دنيا دار المعارف القاهرة سنة ١٩٦٠ م.
١٤١	الطوسى (نصير الدين)	شرح أو تلخيص المحصل طبع الحسينية سنة ١٣٢٣ هـ بمصر.

مسلسل	اسم المؤلف	عنوان الكتاب وبياناته
١٤٢	الطوسى (نصير الدين)	تجريد الكلام ط طهران سنة ١٢٨٥ هـ .
١٤٣	عبد الجبار (القاضى أبو الحسن ابن أحمد)	شرح الأصول الخمسة بتحقيق دكتور عبد الكريم العثمان ط . وهبه بالقاهرة سنة ١٩٦٥ م .
١٤٤	عبد الجبار (القاضى أبو الحسن ابن أحمد)	المغنى فى أبواب التوحيد والعدل — الأجزاء ٤ ، ٨ ، ١١ ، ١٢ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٧ ، ٢٠ نشر المؤسسة المصرية للتأليف بالقاهرة .
١٤٥	عبد الحليم محمود (الأستاذ الدكتور)	التفكير الفلسفى فى الإسلام جـ١ ، جـ٢ الأنجلو المصرية سنة ١٩٥٥ م .
١٤٦	عبد الوهاب عبد اللطيف (الأستاذ الشيخ)	المختصر من مصطلحات أهل الأثر دار الطباعة المحمدية بمصر سنة ١٩٦١ م .
١٤٧	ابن أبى العز الحنفى (على بن على بن محمد)	شرح الطحاوية بتحقيق أحمد شاكر — دار المعارف بمصر سنة ١٣٧٣ هـ .
١٤٨	عثمان أمين (الأستاذ الدكتور)	الفلسفة الرواقية النهضة المصرية بالقاهرة ١٩٤٩ م .
١٤٩	العثمان (د . عبد الكريم)	الدراسات النفسية عند المسلمين مكتبة وهبه بمصر سنة ١٩٦٣ م .
١٥٠	ابن العربى (محمد بن عبد الله المالكى)	العواصم من القواصم بتحقيق محب الدين الخطيب ط . السلفية بمصر ١٣٧٥ هـ .
١٥١	ابن عربى (محى الدين)	فصوص الحكم جـ١ ، جـ٢ بتحقيق وتعليق دكتور عفيفى ط . الحلبى بمصر سنة ١٩٤٦ م .
١٥٢	ابن عربى (محى الدين)	الفتوحات المكية ط . الحلبى سنة ١٣٢٩ هـ .
١٥٣	العرينى (الأستاذ الدكتور السيد الباز)	مصر فى عهد الأيوبيين — ٢٦٩ من سلسلة الألف كتاب ط . الكيلانى الصغير بدون تاريخ .
١٥٤	ابن عساكر (أبو القاسم)	تبيين كذب المفترى ط . دمشق سنة ١٣٤٢ هـ .
١٥٥	ابن عقيل (بهاء الدين بن عبد الرحمن)	شرح ابن عقيل بتحقيق محى الدين جـ١ ط . التجارية بمصر سنة ١٩٣١ م .
١٥٦	على مبارك (باشا)	الخطط التوفيقية ط . بولاق ١٣٠٤ هـ .
١٥٧	عمر فروخ (الدكتور)	العرب والفلسفة واليونانية جـ١ ط . بيروت ١٩٦٠ م
١٥٨	غرابة (دكتور حمودة)	الأشعرى أبو الحسن ط . الرسالة بالقاهرة ١٩٥٣ م .
١٥٩	غرابة (دكتور حمودة)	ابن سينا بين الدين والفلسفة — دار الطباعة والنشر الإسلامية بالقاهرة سنة ١٩٥٣ م .

مسلسل	اسم المؤلف	عنوان الكتاب وبياناته
١٦٠	الغرابى (الشيخ على)	أبو الهذيل العلاف — دار الفكر الحديث ١٩٥٤ م .
١٦١	الغزالى (حجة الإسلام)	إحياء علوم الدين ط . الأزهرية بمصر سنة ١٣١٦ هـ .
١٦٢	» » »	إلجام العوام (ضمن مجموعة القصور العوالى) وقد اعتمدت أحيانا على نسخة المنيرية بالقاهرة بدون تاريخ
١٦٣	» » »	الاقتصاد فى الاعتقاد ط . المحمودية التجارية بالقاهرة بدون تاريخ .
١٦٤	» » »	تهافت الفلاسفة بتحقيق د . د نيا ط . الحلبى ١٩٤٧ م
١٦٥	» » »	جواهر القرآن مكتبة الجندى بالقاهرة ١٩٦٤ م .
١٦٦	» » »	الحكمة فى مخلوقات الله ، الرسالة اللدنية ، روضة الطالبين ضمن مجموعة الرسائل الفرائد ط . الجندى بالقاهرة بدون تاريخ . فيصل التفرقة ، والقسطاس المستقيم . منهاج العارفين . مشكاة الأنوار . والمضنون به على غير أهله ، والمضنون الصغير (كلها ضمن مجموعة القصور العوالى) ط . الجندى بمصر
١٦٧	الغزالى (حجة الإسلام)	فضائح الباطنية بتحقيق د . عبد الرحمن بدوى ، بمصر سنة ١٩٦٤ .
١٦٨	» » »	المنقذ من الضلال بتحقيق د . عبد الحليم محمود ط . الأنجلو المصرية ١٩٦٢ .
١٦٩	» » »	معارج القدس ط . الاستقامة بمصر دون تاريخ .
١٧٠	» » »	المقصد الأسنى — ط . الفنية المتحدة بالقاهرة دون تاريخ .
١٧١	غلاب (الأستاذ الدكتور محمد)	التصوف المقارن — ط . نهضة مصر بالقاهرة سنة ١٩٥٦ .
١٧٢	غلاب (الأستاذ الدكتور محمد)	الفلسفة الإغريقية مطبعة البيان العربى بمصر دون تاريخ .
١٧٣	الفارابى (أبو نصر)	عيون المسائل — ضمن مجموعة من طبع السلفية بمصر سنة ١٩١٠ م .

مسلسل	اسم المؤلف	عنوان الكتاب وبياناته
١٧٤	فؤاد زكريا (الدكتور)	مشكلات فلسفية — مشكلة الحرية دار الطباعة الحديثة ط. سنة ١٩٦٣ .
١٧٥	ابو الفدا (عماد الدين إسماعيل بن على)	المختصر فى تاريخ البشر المسمى بتاريخ أبى الفدا ، ط القسطنطينية سنة ١٨٦٩ م .
١٧٦	فرانز روزنتال	علم التاريخ عند المسلمين ترجمة صالح العلى ، المثنى ببغداد سنة ١٩٦٣ م .
١٧٧	الفكيكى (توفيق)	إعجاز القرآن فى مذهب الشيعة الإمامية ضمن منشورات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ـ مجموعة بحوث جماعة التقريب الإسلامية — القاهرة ١٩٦٦م
١٧٨	ابن فورك (أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهانى)	مشكل الحديث وبيانه — ط. كردستان العلمية بالقاهرة سنة ١٣٢٦ هـ .
١٧٩	فوقيه حسين (الأستاذة الدكتورة)	الجوينى إمام الحرمين العدد ٤٠ من سلسلة أعلام العرب — القاهرة سنة ١٩٦٥ .
١٨٠	الفيروز آبادى (مجد الدين محمد بن يعقوب)	القاموس المحيط — ط. القاهرة — المطبعة الحسينية سنة ١٩١١ م .
١٨١	قاسم (الأستاذ الدكتور محمود قاسم)	جمال الدين الأفغانى حياته وفلسفته الأنجلو المصرية دون تاريخ .
١٨٢	« « « « « «	الخيال عند ابن عربى ، مطبعة سجل العرب بالقاهرة سنة ١٩٦٩ م .
١٨٣	« « « « « «	دراسات فى الفلسفة الإسلامية ؛ دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٦٧ .
١٨٤	« « « « « «	ابن رشد وفلسفته الدينية الأنجلـو المصرية سنة ١٩٦٤ .
١٨٥	« « « « « «	فى النفس والعقل لدى فلاسفة الإسلام والإغريق ط. انجلو المصرية سنة ١٩٥٨ م .
١٨٦	« « « « « «	مقدمة كتاب مناهج الأدلة ـ ط. الأنجلو المصريـة سنة ١٩٦٤ م .
١٨٧	« « « « « «	نظرية المعرفة عند ابن رشد ، الأنجلو المصرية القاهرة بدون تاريخ .

مسلسل	اسم المؤلف	اسم الكتاب وبياناته
١٨٨	ابن قدامه (الفقيه الحنبلى)	لمعة الاعتقاد ، مكتبة السنة المحمدية بالقاهرة دون تاريخ .
١٨٩	القرطبى	التفسير — ط. القومية بمصر .
١٩٠	القشيرى (أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن)	الرسالة القشيرية ، مكتبة محمد على صبيح بالقاهرة سنة ١٩٥٧ م .
١٩١	القفطى (جمال الدين على بن يوسف)	إخبار العلماء بأخبار الحكماء ط. الخانجى بالقاهرة سنة ١٣٢٦ هـ . وقد رجعت أيضاً إلى مخطوطة دار الكتب المصرية برقم ٥٧ خ .
١٩٢	قنواتى (الأب جورج شحاته)	مؤلفات ابن سينا ط دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٠ م .
١٩٣	القوشجى (علاء الدين على بن محمد)	شرح التجريد ط حجر بطهران سنة ١٢٨٥ هـ .
١٩٤	ابن قيم الجوزيه (شمس الدين محمد بن أبى بكر)	اجتماع الجيوش الإسلامية — نشر زكريا على يوسف بمصر — مطبعة الإمام دون تاريخ .
١٩٥	ابن قيم الجوزيه (شمس الدين محمد بن أبى بكر)	شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ، دار الكتاب العربى بمصر دون تاريخ .
١٩٦	ابن قيم الجوزيه (شمس الدين محمد بن أبى بكر)	مدارج السالكين — مطبعة المنار بالقاهرة سنة ١٩١٢ م .
١٩٧	كحالة (عمر رضا كحاله)	معجم المؤلفين — ط. الترقى بدمشق سنة ١٩٦٠ م .
١٩٨	ابن كثير (عماد الدين إسماعيل بن كثير)	البداية والنهاية مطبعة السعادة بمصر سنة ١٩٣٢ م .
١٩٩	ابن كثير (عماد الدين إسماعيل بن كثير)	تفسير القرآن العظيم — ط. الحلبى بالقاهرة دون تاريخ .
٢٠٠	كرم (الأستاذ يوسف كرم)	تاريخ الفلسفة اليونانية ط القاهرة .
٢٠١	الكرمانى (حميد الدين أحمد بن عبد الله الإسماعيلى)	كتاب الرياض — نشر عارف تامر ، دار الثقافة بيروت سنة ١٩٦٠ م .
٢٠٢	الكندى (أبو يوسف يعقوب بن إسحق)	كتاب الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى بتحقيق د. الاهوانى ط. الحلبى بمصر سنة ١٩٤٨ م.
٢٠٣	« « « «	رسائل الكندى الفلسفية ، ط

مسلسل	اسم المؤلف	عنوان الكتاب وبياناته
٢٠٤	الكلاباذى (تاج الإسلام أبو بكر محمد)	التعرف لمذهب أهل التصوف بتحقيق د. عبدالحليم محمود وطه سرور – ط. الحلبى بمصر سنة ١٩٦٠م.
٢٠٥	ابن ماجه (محمد بن يزيد الربعى القزوينى)	السنن – بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقى ط. عيسى البابى الحلبى بمصر سنة ١٩٥٤ م.
٢٠٦	محمد عبده (الشيخ)	رسالة التوحيد نشر الشيخ رشيد رضا الطبعة ١٧ مكتبة القاهرة سنة ١٩٦٠ م.
٢٠٧	محمد عبده (الشيخ)	حاشية على شرح العقائد العضدية المطبعة الخيرية بالقاهرة سنة ١٣٢٢ هـ.
٢٠٨	محمد رشاد سالم (الأستاذ الدكتور)	تعليقاته على كتاب جامع الرسائل لابن تيمية ط القاهرة سنة ١٣٨٩ هـ.
٢٠٩	محمد مختار باشا	التوفيقات الالهامية ط. أولى بولاق سنة ١٣١١ هـ.
٢١٠	مدكور (الأستاذ الدكتور إبراهيم بيومى مدكور)	فى الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه ط عيسى البابى الحلبى بالقاهرة سنة ١٩٤٧ م.
٢١١	مدكور (الأستاذ الدكتور محمد سلام مدكور)	مقدمة الجزء الثامن من كتاب المغنى نشر المؤسسة المصرية بالقاهرة.
٢١٢	مصطفى عبد الرازق (الأستاذ الشيخ)	تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ط – ثانية القاهرة سنة ١٩٥٩.
٢١٣	المظفر (محمد رضا المظفر)	عقائد الإمامية – مطبوعات النجاح بالقاهرة سنة ١٣٨١ هـ.
٢١٤	معروف (ناجى معروف)	تاريخ علماء المستنصرية ، ط بغداد سنة ١٩٥٩ م.
٢١٥	مغنية (الشيخ محمد جواد)	العمل بالحديث وشروطه عند الإمامية (منشورات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة – بحوث جماعة التقريب بمصر) سنة ١٩٦٦.
٢١٦	مغنية (الشيخ محمد جواد)	معالم الفلسفة الإسلامية – ط بيروت سنة ١٩٦٠ م
٢١٧	المقدسى (أبو عبد الله محمد بن أحمد)	أحسن التقاسيم ، نشر بمعرفة المستشرق جب مطبعة بريل بلندن سنة ١٩٦٧.
٢١٨	المقريزى (أحمد بن على بن عبدالقادر)	الخطط المقريزية – مطبعة النيل بمصر ١٣٢٦ هـ.
٢١٩	المكى (عبد العزيز بن يحيى بن مسلم)	الحيدة ط السعادة بمصر دون تاريخ.
٢٢٠	ابن منظور (جمال الدين محمد بن جلال الدين)	لسان العرب – المطبعة الأميرية ببولاق سنة ١٨٨٢ – ١٨٨٩ م.

مسلسل	اسم المؤلف	اسم الكتاب وبياناته
٢٢١	الميدانى (أحمد بن محمد النيسابورى)	مجمع الأمثال ، المطبعة البهية بالقاهرة ١٣٤٢ هـ. دار نشر الثقافة بالاسكندرية دون تاريخ.
٢٢٢	نادر (الدكتور البير نصرى)	فلسفة المعتزلة ج ١ دار نشر الثقافة بالاسكندرية
٢٢٣	الندوى (أبو الحسن الندوى)	القاديانية ثورة على النبوة المحمدية والإسلام رسالة صغيرة طبعت بالقاهرة سنة ١٩٥٣ م.
٢٢٤	النسفى (أبو المعين النسفى الماتريدى)	بحر الكلام ط – القاهرة ١٩٢٢
٢٢٥	النسفى المفسر (عبد الله بن أحمد)	مدارك التنزيل وحقائق التأويل ط القاهرة – الحلبى بدون تاريخ.
٢٢٦	النشار (الأستاذ الدكتور على سامى)	الأصول الأفلاطونية – فيدون ، مع مؤلف آخر – دار المعارف ط ثالثة ١٩٦٥ م.
٢٢٧	النشار (الأستاذ الدكتور على سامى)	مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ط – ١٩٦٥. القاهرة.
٢٢٨	النشار (الأستاذ الدكتور على سامى)	المنطق الصورى منذ أرسطو – دار المعارف ١٩٦٥.
٢٢٩	النشار (الأستاذ الدكتور على سامى)	نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ج ١ ط ٣ دار المعارف ١٩٦٥. ج ٢ ط ٢ دار المعارف ١٩٦٤.
٢٣٠	النعيمى (عبد القادر بن محمد)	الدارس فى تاريخ المدارس – ط – الترقى بدمشق ١٩٥١ م.
٢٣١	النووى (محى الدين يحى بن شرف)	رياض الصالحين ط القاهرة ، بدون تاريخ.
٢٣٢	الهراس (الأستاذ الشيخ محمد خليل)	ابن تيمية السلفى ط أولى مكتبة طنطا.
٢٣٣	هويدى (الأستاذ الدكتور يحيى)	تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الإفريقية ج ١ ط – القاهرة ١٩٦٦.
٢٣٤	« « « «	محاضرات فى تاريخ الفلسفة الإسلامية.
٢٣٥	هويدى (الأستاذ الدكتور يحى)	منطق البرهان ط – القاهرة سنة ١٩٦٠ م.
٢٣٦	ابن الهيثم (أبو على الحسن)	رسالة الحسن بن الهيثم فى الضوء بتحقيق عبد الحميد مرسى نشر جمعية المعلمين بالقاهرة سنة ١٩٣٨.
٢٣٧	ابن واصل (جمال الدين محمد بن سالم)	مفرج الكروب فى أخبار بنى أيوب بتحقيق د. الشيال – ط – جامعة فؤاد بالقاهرة سنة ١٩٥٣.
٢٣٨	ابن الوزير (أبو عبد الله محمد بن إبراهيم)	إيثار الحق على الخلق – مطبعة الآداب والمؤيد بمصر ١٣١٨ هـ.

مسلسل	إسم المؤلف	عنوان الكتاب وبياناته
٢٣٩	ابن الوزير (أبو عبد الله محمد بن إبراهيم)	ترجيح أساليب القرآن — مطبعة المعاهد بمصر ١٣٤٩ هـ .
٢٤٠	الوكيل (عبد الرحمن الشيخ)	البهائية — تاريخها وعقائدها ط — القاهرة ١٩٦٢ .
٢٤١	اليازجي (د. كمال اليازجي وآخر)	أعلام الفلسفة العربية — ط — بيروت ١٩٥٧ .
٢٤٢	اليافعي (محمد بن عبد الله)	مرآة الجنان ، ط — حيدر آباد ١٢٣٩ هـ .
٢٤٣	ياقوت (بن عبد الله الرومي الحموي) .	معجم البلدان ، ط — الخانجي بمصر ١٩٠٦ م .
٢٤٤	اليعقوبي (أحمد بن أبي يعقوب)	تاريخ اليعقوبي — ط — بيروت ١٩٦٠
٢٤٥	ابن أبي يعلى (أبو الحسن محمد بن محمد)	طبقات الحنابلة — ط — القاهرة مطبعة السنة المحمدية سنة ١٩٥٢ م .
		ب — مخطوطات ، ودراسات ورسائل جامعية لم تنشر
٢٤٦	الآمدي (أبو الحسن علي بن أبي علي)	أبكار الأفكار في أصول الدين — نسخة مصورة عن آيا صوفيا بتركيا — موجودة بكلية دار العلوم ، وفي معهد المخطوطات العربية بالقاهرة تحت رقم ١ ، ٢ توحيد .
٢٤٧	الآمدي (أبو الحسن علي بن أبي علي)	كشف التمويهات — نسخة مصورة عن نسخة المتحف البريطاني بلندن رقم ٢٥٣ شرقي وتوجد بمكتبة دار العلوم و في معهد المخطوطات العربية.
٢٤٨	» » »	تلخيص المطالب العالية ونقده أو المآخذ على الإمام الرازي — النسخة المصورة بمعهد المخطوطات العربية تحت رقم ٣ توحيد .
٢٤٩	» » »	كتاب المبين في شرح معاني الحكماء والمتكلمين النسخة المنشورة بمجلة المشرق البيروتية عدد ٢ سنة ١٩٥٤ ضمن المجلد الثامن والأربعين والنسخة المصورة عن ظاهرية دمشق برقم ٩١٩٩ عام ، وتوجد لديّ .
٢٥٠	البهنسي	الكافي في معرفة علماء المذهب الشافعي مخطوط بدار الكتب المصرية برقم ٩٠ م .

مسلسل	اسم المؤلف	عنوان الكتاب وبياناته
٢٥١	ابن تيمية	موافقة صحيح المنقول — النسخة الخطية المحفوظة بمكتبة الأستاذ الدكتور محمد رشاد سالم بمصر الجديدة بالقاهرة .
٢٥٢	الجويني (علاء الدين)	تاريخ جهانكشاي — ضمن رسالة ماجستير من آداب عين شمس سنة ١٩٦٧ م .
٢٥٣	الحسيني (أحمد بك)	مرشد الأنام مخطوط بدار الكتب المصرية برقم ١٥٢٢
٢٥٤	الخونجي (أفضل الدين)	مختصر المطالب العالية ، دار الكتب ٨٤٠ علم كلام .
٢٥٥	الرازي (فخر الدين)	المطالب العالية — مصورة بمعهد المخطوطات ٢١٨ توحيد .
٢٥٦	السبكي (عبد الوهاب بن علي)	طبقات الشافعية الوسطى (مختصر الطبقات الكبرى) معهد المخطوطات العربية ١١٢٧ تاريخ .
٢٥٧	الزركان (محمد صالح)	فخر الدين الرازي وآراؤه — ماجستير من دار العلوم ١٩٦٣
٢٥٨	السعيد (سعيد جمال الدين)	دولة الاسماعيلية في إيران — ماجستير بآداب عين شمس بالقاهرة سنة ١٩٦٧ .
٢٥٩	السنهوتي (محمد الأنور)	عقائد الإمامية الإثنا عشرية وأصولها — رسالة ماجستير بكلية دار العلوم بالقاهرة .
٢٦٠	شرف (د. محمد جلال شرف)	نقد المشائية الإسلامية بعد ابن سينا ، رسالة دكتوراه من كلية الآداب بالاسكندرية ١٩٦٨ .
٢٦١	الشرقاوي عبد الله (شيخ الإسلام)	طبقات الشافعية مخطوط بدار الكتب المصرية ٥٧٨ خ
٢٦٢	شلبي (سعد شلبي)	مؤلفات الأشعري — بحث مقدم إلى الأستاذ الدكتور محمود قاسم — بقسم الدراسات العليا دار العلوم
٢٦٣	ابن شهبة (تقي الدين)	طبقات الشافعية ، مخطوط بدار الكتب برقم ٥٦٨ تاريخ
٢٦٤	عبد المجيد محمود (الدكتور)	أبو جعفر الطحاوي ماجستير من دار العلوم ١٩٦٤ م

مسلسل	اسم المؤلف	عنوان الكتاب وبياناته
٢٦٥	القفطى	أسماء الحكماء مخطوط بدار الكتب برقم ٥٧ تاريخ :
٢٦٦	الماتريدى (أبو منصور)	كتاب التوحيد مصور عن كمبردج بدار الكتب المصرية ٢٦٣٣٨
٢٦٧	ابن الملقن الأندلسى	طبقات الشافعية مخطوط بدار الكتب المصرية ٥٧ تاريخ
٢٦٨	هويدى (الأستاذ الدكتور يحى)	محمد بن تومرت ، بحث ألقى بحلقة الأبحاث لأعضاء هيئة التدريس بدار العلوم عام ١٩٦٥ م .

ج — دوريات

مسلسل	اسم المؤلف	عنوان الكتاب وبياناته
٢٦٩	أغناطيوس (الأب أغناطيوس عبده خليفة والأب ولهلم كوتش اليسوعيان)	المبين فى شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين — مقال بمجلة المشرق البيروتية يتضمن جزءاً من الكتاب — عدد ٢ م . ٤٨ سنة ١٩٥٤ .
٢٧٠	الكرملى (الأب انستاس)	الصابئية والمندائية — مقال بمجلة المشرق م (٤)
٢٧١	المعلوف (عيسى اسكندر)	محتويات مكتبة البارودى ببيروت — مقال مجلة المجمع العلمى بدمشق المجلد ٥ سنة ١٩٢٦/٢٥
٢٧٢	مغنيه (الشيخ محمد جواد)	العمل بالحديث وشروطه — مقال ضمن مجموعة أبحاث دار التقريب بين المذاهب الإسلامية بالقاهرة — من منشورات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٩٦٦ .
٢٧٣	المنجد (الأستاذ الدكتور صلاح الدين المنجد)	الأبنية الأيوبية بدمشق — مجلة المشرق مجلد ٤٣ لسنة ١٩٤٨ ص ٢٦٠ ، ٢٦١

ه‍ — مراجــع أجنبيــة

٢٧٤ Brockelmann, Carl. Geschichte der Arabischen Litteratur, Leide, E. J. Brill, 1943.

٢٧٥ Gardet L. et Anawati Introduction a la théologie Musulmane, Paris, Vrin, 1948.

٢٧٦ The Encyclopaedia of Islam : art. آمدى and art باقلانى

كما رجعت أحيانا الى طبعة دار الشعب بالقاهرة ١٩٦٩ م

د — فهارس عامة

هذا وقد رجعت بشأن كتب الآمدى إلى عديد من الفهارس ، وأفدت بصفة خاصة من : فهرس دار الكتب المصرية . وفهرس مخطوطات الجامع الأحمدى (من إعداد الأستاذ الدكتور على النشار وآخرين) وفهرس مخطوطات مانشستر بانجلترا وفهرس معهد المخطوطات العربية بالقاهرة . وفهرس المكتب الهندى للمخطوطات العربية . وفهرس المكتبة الأزهرية . وفهرس مكتبة البلدية بالاسكندرية . وفهرس المكتبة التيمورية . وفهرس المحفوظات العربية بمكتبة جامعة برنستون بالولايات المتحدة . والكشاف عن مخطوطات خزائن الأوقاف ببغداد (من إعداد محمد أسعد أطليس) وفهرس المكتبة الظاهرية بدمشق ، والحمد لله رب العالمين .

رقم الايداع بدار الكتب
١٩٧١/٣٨٢٣

مطابع الأهرام التجارية